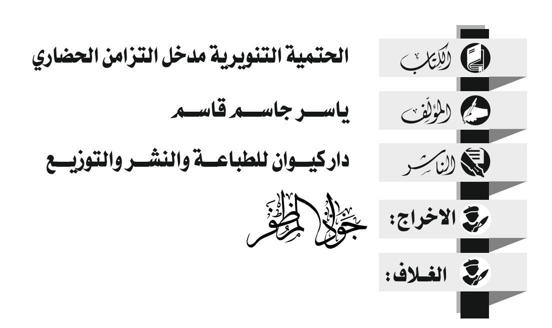
الحتمية التنويرية

مدخـل التزامـن الحضـاري



الحتمية التنويرية مدخل التزامن الحضاري

ياسر جاسم قاسم

دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع

ISBN: 978-9922-9005-3-7



الطبعة الأولى

2019



للطباعة والنشر والتوزيع

سوريا - دمشق - الحلبوني - بناء اتحاد الناشرين - مقابل المشفى الوطني

تلفاكس (+963) 16-211-260

kiwan.publishing@gmail.com - kiwan_house@yahoo.com

www.facebook.com/kiwanhouse

الحتمية التنويرية

مدخل التزامن الحضاري

ياسر جاسم قاسم



الإهداء

الى كل من يضع حرية الفكر نصب عينيه...

الى كل من يهتم بالانسانية كقيمة عليا....

الى كل من يؤمن بارادة الانسان في تحطيم القيود...

إلى كل ثائر على اوضاع التخلف والتردي الفكري.

الى كل تنويري يؤمن ان التنوير هو الطريق الاساس لبناء المجتمعات

الى نجد... حيث السعادة





لقد قاست مجتمعاتنا كثيرا من قيم التخلف والتراجع نتيجة عدم وجود الانبعاث الحضـاري والتأصيل المجتمعي التاريخي والتفاعل الثقافي والحركات النهضـــوية الإصلاحية واليات تحرير الفكر وتوجيهه نحو التنوير وجعله فكرا تثويريا عوضـا من أن يكون تنويريا ونتيجة وجود الطغيان السـياسي وجذور الاستبداد والاستعباد المســـلط على المجتمعات من قبل مؤسســـات دينية أو اجتماعية أو سياسية أو علل كامنة داخل المجتمع لم يتم التخلص منها بقوة ديناميكية حركية.

إن حركة الإصـلاح تتطلب جهدا اسـتثنائيا من قبل المفكر يكون أولها انقلابا نفسـيا وذاتيا يقود إلى إصلاح جذري لمناهج خاطئة تتبناها المجتمعات ويكون آخـرها نتائج ناجحة مذهلة ليست متسـارعه بل بخطوات دقيقة ومدروسة. وهكذا سنرى مسـيرة التقدم أمام الأعين فيما لو كان للإصلاح والنهضـة دور كبير في مجتمعاتنا وفيما لو تصدى المفكرون المصلحون لبث قيم الإصلاح والنهضة في مجتمعاتهم.

من هنا حاولنا في هذا الكتاب وبجهد متواضع أن نضع منهجية لبعث فكر تنويري داخل المجتمع ولرصد مشاكل فكرية نعانيها أيضا ووضع الحلول المناسبة لها وفق آليات وجدنا إنها اقرب لواقع حالنا على الرغم من عدم ابتعادنا عن التخيل في صنع هكذا واقع حيث سيجد القارئ وعلى مدى احد عشر ـ فصلا رصد لإشكاليات كثيرة يعاني منها فكرنا ولاسيما المعاناة الكبيرة التي يسببها رجال الدين للمجتمع وايهام ابناء المجتمع بقدسية غير واقعية يصبغ رجال الدين بها انفسهم، وما ينتمون اليه، من هنا حاولنا تعرية هذه الافكار التي يتسبب بها هؤلاء كما ناقشنا مفهوم النص الديني وتسببه باشكاليات مجتمعية كبيرة لها مردودات سلبية على الاطر الحضارية التي يتم من خلالها بناء المجتمعات، ووضع معالجات لهذه الإشكاليات وشرح وافي لمصطلحات فكرية حضارية يجب أن تتبنى داخل المجتمع من قبل مثقفيه ومفكريه ومصلحيه لكي يكون المجتمع قادرا على النهضة والتقدم وتم طرح هذه القضايا عبر النقد والتحليل الفكري وتفكيك الافكار وتسليط الجوانب النقدية عليها لكي يكون المتلقي قادرا على ايجاد رؤيته الخاصة عبر منهجيات التحليل والتفكير النقدي الذي استعملته في كتابي هذا. كما سيجد القارئ نماذج لفكر مفكرين اغنوا الساحة المعرفية بأفكارهم الجريئة والمهمة التي كانت إحدى ركائز النهضة على الرغم من عدم إطلاقها كلها على الصحة ولذلك سلطنا جانبا نقديا على بعض الآراء عله يكون صحيحا وحاولنا إزالة غبار الماضي واستشرفنا رؤية مستقبلية هادفة.

سنبدأ في كتابنا من حلم وتخيلات للنهضة وتحرير الفكر وننطلق في اليوتوبيا ونحط شيئا فشيئا في الواقع ونرصده رصدا دقيقا ونقارنه مع ما نريد في اليوتوبيا.

لا أريد في هذا المقدمة أن اكشف كل أسرار الكتاب بل ساترك القارئ يكتشفها بنفسه ويرصدها ويحلل ما جاء فيها وليعذرني لو وجد في هذا الكتاب بعض الاخطاء فجل من لا يخطأ.

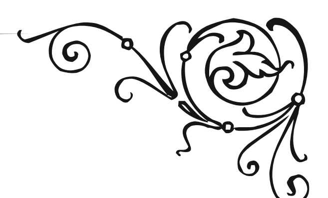
هذا الكتاب الذي يصدر لي في الشأن التنويري النهضوي هو استكمالا لمؤلفاتي في هذا المجال، آمل إذا وجد القارئ الكريم أية ملاحظات عليه فلا يبخل بإرسالها لنا كي

تكون اسهامة منه في رفد الساحة المعرفية بالأفكار والاستنتاجات الهامة وتصحيح ما يرد من هنات قد تسبب إشكاليات معينة.

كذلك لا يسعني الا ان اشكر اتحادنا الموقر اتحاد العام للادباء والكتاب العراقيين في البصرة لتكفله طباعة هذا الكتاب، وكل الشكر والتقدير للاستاذ القاص والمبدع عبد الحليم مهودر على متابعته الرائعة لطباعة الكتاب.

ختاما عسى أن يكون هذا الكتاب رافدا مهما من روافد المعرفة والفكر واسهامة جديدة في طريق الحداثة والنهضة لبناء غد أفضل مشفوع بحاضر نير........

م.ياسر جاسم قاسم
البصرة
أذار ٢٠١٩



الفصل الأول

الحلم الشرقي في تحرير الفكر هل سينجح؟

«ان التفكير لا يكون حراً طليقاً حَتَّى نستطيع الافضاء به إِلَى غيرنا لان الفكرة طاقة اي قوة من قوى الذهن لاتزال منحبسة شأنها شأن جميع القوى المنحبسة تعذب الذهن حَتَّى تنصرف بالعمل ولكن التاريخ يثبت ان معظم الَّذِينَ باحوا فِي صدورهم مما اعتقدوا حقيقة علمية أَوْ فلسفية أَوْ دينية نالوا من الاضطهاد بالتعذيب أَوْ الحبس أَوْ القتل الشيء الكثير منذ أكثر من الفي سنة».

سلامة موسى

إنَّ مسألة تحرير الفكر هِيَ قضية مهمة من ناحية انتاج ثقافة مغايرة للوضع المؤدلج باتجاه قضية معينة، اي بعبارة اخرىٰ ان مسالة تحرير الفكر من اشكاليات السلطة والاحزاب السياسية والمؤسسات السياسية أَوْ الدينية هِيَ القضية المهمة فِي هَذَا الجانب وهي الَّتِي تؤسس لمنهجية فكرية متأنقة ولكن سيطرة السلطة باتجاهاتها المتنوعة وسيطرة المؤسسات الدينية والسياسية عَلَىٰ حد سواء عَلَىٰ منابع الفكر المجتمعية هِيَ الاشكالية الَّتِي من خلالها يحبس الفكر، كما ان الحركات الاصولية عَلَىٰ اختلافاتها هِيَ أيضاً المسبب الرئيسي لحبس الفكر فِي هَذَا الوقت ونقصد بالحركات الاصولية: الاسلاموية الَّتِي تتخذ من الاسلام منطلقا لتعصبها وتفسره حسب اهوائها ومنهجياتها وتطبقه بما جاء به، وكذلك العلمانوية الَّتِي تتخذ من العلمانية مقصدا لنكران الأديان ونكران الأفكار الَّتِي تناهضها، ويمثل اصحاب المدرستين اي الاسلاموية والعلمانوية الخط الأول فِي مصادرة الفكر بعد السلطات الحاكمة كذلك فان علاقة المثقف بالسلطة هِيَ علاقة شائكة فِي اغلب الاحايين وهذه المسالة من الممكن قياسها عَلَىٰ الواقع وذلك من

خلال الوجود النهضوي للمفكرين فِي وقت تتواجد الانظمة الحاكمة وتحض المفكرين هؤلاء بمساندة النظام السياسي القائم ودعمه فكرياً، وهنا يرىٰ المفكر نصر حامد ابو زيد ان العلاقة بين المثقف والسلطة علاقة اشكالية بصفة عامة فِي تاريخ الفكر الانساني ويضرب مثلا فِي موقف سقراط الَّذِي حكم عليه بتناول السم نتيجة اتهامه بإفساد عقول الشباب حيث يتبين لنا من حادثة سقراط البعد الزمني للإشكالية القائمة بين المثقف والسلطة وفي مقابل المثقف الَّذِي يعتبره ابو زيد منتج الوعي يقف رجل السلطة القابضة عَلَىٰ زمام حركة المجتمع عن طريق التحكم فِي القرار التنفيذي والقدرة عَلَىٰ استخدام ثمرة جهد المثقف وتوظيفها لتكريس سلطته واعطائها مشروعية وهذا البعد يبرز لنا الجانب التأسيسي لعلاقة المثقف بالسلطة، والجانب التأسيسي هنا هو حاجة السلطة السياسية إِلَىٰ تأكيد مشروعيتها عن طريق منهج المثقفين والمفكرين، وهنا تبرز الحاجة الملحة لدىٰ السلطة لمحاربة المثقف عندما يقف حجر عثرة باتجاه المشاريع السلطوية وتأكيد سيادة تلك السلطة.

ففي لقاء سابق لي مع نوال السعداوي فِي روما اعتبرت ان السلطة تحاول تسخير المثقف والمفكر لتأكيد شرعيتها، وان المفكر الَّذِي يخالف السلطة فِي هَذِهِ المسالة أَوْ يكتب فكرا لا تتبناه السلطة الحاكمة فإنها تحاربه وتحكم عليه واعطت مثالا لما حدث معها عندما طرحت روايتها الَّتِي صودرت من قبل الازهر والكنيسة لانهما اعتبرا ان ما جاء فِي روايتها هو ضرب لكل الاديان والحال وصلت إِلَىٰ ان السلطة حاولت التفريق بين كاتبة الرواية السعداوي وزوجها الدكتور شريف حتاته[1].

كما ان محاولة السلطة هَـذِهِ لتجاوز تاريخيتها ورهاناتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لكي تغرز فِي الابدية والديمومة والفكر بكل انماطه هو اداتها لتحقيق هَـذَا الانغراس والتعالي حسب نظرة المفكر ابو زيد.

وقد وصل الاخر بضرب الفكر والحريات الناتجة منه إِلَىٰ درجة ان المفسرين للقران قد اختلفوا فِي تفسيره وهذا من دلالات تناقضات القران والتي عبر عنها علي بن ابي

---

١. نوال السعداوي، حوار اجراه معها المؤلف في روما علىٰ هامش مؤتمر الميدلينك نشر نص الحوار في صحيفة الزمان الدولية العدد ٢٥٧٧، ٢٣/ ١٢/ ٢٠٠٦.

طالب قائلا لعبد الله بن عباس: لا تجادلهم فِي القران فانه حمال ذو وجوه. لذلك اعتبره علي الوردي لا يختلف عن ذلك القانون الَّذِي يحكم اصحابه به نهارا ويرقصون عليه ليلا وقد وجدنا اظلم الحكومات فِي هَذَا العصر[1] ولكن الاشكالية حصلت عندما ساد تفسير الآيات الَّتِي ترضى عن تفسيرها السلطة فكان الَّذِي يقول بتفسير ايه بغير ما يراها مفسروا السلطة ممكن ان يتعرض للقتل والتعذيب ان اساسيات نجاح حرية الفكر الغربي، هو فض الاشتباك بين السلطة والمثقف واتاحة الحرية الكافية لبث الفكر الانساني الَّذِي يراه المفكر صائبا فِي قضية معينة كما لا ننسى ان موقف المثقف تجاه السلطة يختلف عَلَىٰ نوعين فهناك المثقف الَّذِي يستمر مع السلطة منظرا لها ومسندا برنامجها السياسي بكل ما اوتي من قوة وهو المثقف المستفيد، وهناك المثقف المتمرد أَوْ الثوري الَّذِي يملك وعيا راسخا بعدم الانخراط بمشروعية السلطة السياسية وهناك المثقف المجبر عَلَىٰ مسايرة السلطة نتيجة الضغوط وعدم تمكنه من فك هَذَا الارتباط وهذا التعارض بين المثقف والسلطة قد وقف عنده نصر حامد ابو زيد وفسره بلغة فلسفية عَلَىٰ النحو التَّالي:

ان مفهوم الحقيقة عند المثقف الحقيقي يتعارض مع المفهوم نفسه عند رجل السلطة والسياسة والحقيقة عند رجل السلطة أَوْ السياسة تكون كذلك اي تكون حقيقية لأنها ناطقة ومؤثرة وقادرة عَلَىٰ تحقيق اهداف الاستقرار والثبات.

وقد ناقشنا هَذَا الموضوع بشيء من التفصيل فِي هَذَا الكتاب تحت عنوان «المشروع السياسي والمشروع الفكري والعلاقة بينهما»/ الفصل الثالث كما ان مسالة تحرير الفكر تتطلب التجديد، فالتجديد يضمن توارد الافكار وتلاقح الثقافات والاطلاع عَلَىٰ ثقافة الاخر ومن الاقوال المهمة للشيخ امين الخولي فِي هَذَا المجال «ان الافكار حين تجد فِي العقل خواء وتصادف فِي الدماغ خلاء تعشش وتستقر حَتَّىٰ ليصعب اخراجها وانتزاعها من العقل مهما كانت درجة زيفها»[2] وتزداد حدة استقرار الافكار فِي العقول نتيجة استمرار التكرار لها وعدم وجود جديد فِي هَذِهِ الافكار ، اي اجترار الثقافة اجترارا وتكرارها تكرارا وعدم الوقوف عند الافكار الجديدة بل يتحول الفكر هنا إِلَىٰ عقيدة لا

---

١. علي الوردي، مهزلة العقل البشري، مطبعة الرابطة، بغداد، ١٩٥٥، ص ٢٣٠.

٢. ورد القول لدى الدكتور نصر حامد ابو زيد في كتابه الخطاب والتأويل.

يجوز مناقشتها سواء فِي الجانب الديني أَوْ فِي الجانب العلماني وهنا ذهب الشيخ امين الخولي إِلَىٰ أن منهج التجديد لا يستقيم ولا يصح الا بعد «قتل القديم بحثا» حيث ان مسالة قتل القديم بحثا هِيَ مسالة تحليلية لكل ما ورثناه من تاريخ ورواية وحديث وغيرها يجب ان نقف عندها مليا ويجب ان يعاد تفسير الكثير من الافكار الَّتِي تساهم فِي تحرير العقول لان الافكار المحبوسة فِي العقول منذ القدم وعدم تجديدها ممكن ان تسبب فيما اصطلح عليه المفكر الدكتور نصر حامد ابو زيد بـ«انفجار الافكار»[1] وهذا المصطلح شهدته مجتمعاتنا العربية والاسلامية حيث انجرت افكار فعلية فِي الشوارع والطرقات ومنشا هَذَا التفجر افكار امن بها بعض الشباب والفتية هَذِهِ الافكار حولتها القداسة الموهومة بالقدم وكثرة التردد والتكرار إِلَىٰ قنابل قابلة للانفجار فِي سياق اجتماعي اقتصادي سياسي بعينه وان مهمة البحث التحليلي النقدي تفكيك هَذِهِ الافكار ونزع مفجر القداسة منها واعادتها إِلَىٰ سياقها الاصلي بوصفها نتاجا بشريا تاريخيا وهذا ما اتفق عليه الكثير من المفكرين فِي المجال التنويري.

اذن هَذَا البحث هو بمثابة تفكيك للخطورة المخزونة فِي تلك الافكار وبالنتيجة ستصبح هَذِهِ الافكار افكارا إنسانية ممكن أن يستفيد منها الجميع وليست عقائد مؤدلجة.

ان بعض المظاهر الدينية كالبركان الخامد الَّذِي لا يخلو من خطر رغم هدوئه الظاهر وانه يمتاز عَلَىٰ الجبل الاصم بكونه يحتوي فِي باطنه عَلَىٰ نار متأججة ولا يدري أحد متىٰ تنفجر هَذِهِ النار مرة اخرىٰ وهذا تشبيه استعرناه من الوردي بالنتيجة فان مصطلح انفجار الافكار سبق ان تناوله الوردي قبل نصر حامد ابو زيد بخمسين سنة. تقريبا كما ان الاساطير الاجتماعية هِيَ عبارة عن خرافات لها دور فعال فِي اثارة الفتن والرعب فِي صفوف المجتمعات لأنها يغلب عليها طابع القداسة الموهومة وقد ذهب علماء الاجتماع الَّذِينَ بحثوا تأريخ الثورات إِلَىٰ ان الطبقات المضطهدة كثيرا ما تلجأ إِلَىٰ اعتناق بعض الخرافات لتحارب بها الحكام الظالمين ويطلق العلماء عَلَىٰ هَذِهِ الخرافات اسم الاساطير الاجتماعية(Social myths) ولكن اعتقد ان هَذَا المصطلح اصبح اليوم يشمل كل العقائد الموهومة الَّتِي يتوهم الناس بقدسيتها بسبب الانقيادات المجتمعية اللاواعية فِي

---

١. نصر حامد ابو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط٢، ٢٠٠٥، ص٢١.

هَذَا المجال ومثالها واضح فِي مجتمعاتنا بخصوص بعض المظاهر الدينية الَّتِي سنأتي عَلَىٰ ذكرها فِي الفصل السابع من هَذَا الكتاب. وفي ذكر العقائد المؤدلجة حيث يقرر توينبي ان العقيدة الدينية تبدا ايدولوجية الطابع ثم يستخدمها السلطان الدنيوي لكفالة الغايات القومية وتحقيق اهدافه الخاصة ويسوق مثلا بالنسبة للاسلام استخدام الاتراك المذهب السني ولا يقتصر استخدام العقيدة الدينية لغايات سياسية عَلَىٰ السلطات الزمنية بل تستخدمها الجماعات القومية الَّتِي غلبتها القوة الاحتلالية وسلبتها استقلالها السياسي وهددت الذاتية الثقافية لها وخصص توينبي بالذكر اعتناق المصريين –بايحاء من الطبقة المثقفة – لونا من المسيحية «اي المذهب المنوفيستي» والذي يخالف المذهب المسيحي الَّذِي اعتنقته جمهرة سكان الإمبراطورية البيزنطية واتخذته السلطة الحاكمة مذهبا رسميا والذي يستند بالقول بان للسيد المسيح طبيعتين الهية وبشرية عكس المذهب المصري القائل بالطبيعة الواحدة للسيد المسيح اي الطبيعة الالهية وبفضل اختلاف المصريين عن مستعمريهم دينياً؛ اي ايدولوجيا امكنهم الحفاظ عَلَىٰ جذوة القومية المصرية مشتعلة والحيلولة دون ذوبانهم فِي المجتمع البيزنطي إِلَىٰ ان وفد العرب وهنا نرىٰ السلطات كيف تتحكم بمصير الفكر الديني بحيث جعلت هَذِهِ السلطات استخدام المذهب المنوفيستي مذهبا لا يجوز التعبد به لان السلطات البيزنطية تعتنق المذهب النسطوري وهو المذهب الَّذِي يعتبر ان للسيد المسيح طبيعة واحدة هِيَ البشرية، وهكذا نرىٰ عدم قدرة تحرر الفكر الديني حَتَّىٰ بسبب السلطات الحاكمة.

ومن نظريات توينبي الَّتِي أبداها فِي كتابه «دراسة للتاريخ» واعاد ترديدها فِي كتابه «مدخل تاريخي للدين» نظرية تطويع العقيدة الدينية لخدمة الاهداف السياسية للسلطات الدنيوية وقد رأىٰ توينبي ان العقيدة الاسلامية لم تسلم من هَذِهِ المسالة مثلها فِي ذلك مثل الاديان: المسيحية والبوذية والزرادشتية وتوينبي لا يرضىٰ اخضاع العقيدة الدينية لاهواء الساسة ونزواتهم ويدلل عَلَىٰ رايه بان العقيدة المسيحية قد انتهت إِلَىٰ مصالحة بينها وبين السلطة الزمنية تنازلت بمقتضاها عن رسالتها الروحية بتولي اتباعها تنفيذ غايات السلطان واهدافه الدنيوية مقابل اسباغ السلطة الدنيوية حمايتها عَلَىٰ اتباع العقيدة الدينية وشبه ذلك بالاتفاق الَّذِي تم بين فاوست والشيطان فِي رواية جوته

المشهورة[1] عملية تحرير الفكر يجب ان تنسحب عَلَىٰ كل العلوم الفكرية الثقافية ولا تقتصر عَلَىٰ جانب واحد فِي هَذَا المجال وهنا يعلق المفكر علي شريعتي كيف ان علم الاجتماع فِي القرن العشرين قد سجن فِي الجامعات والمؤسسات للبحوث العليا وانه حصر فِي قلعة العلمانية وابتلي بالمرض العضال الموضوعية والانزواء العلمي ويضرب مثلا فِي البروفيسور جورفيتش اعظم نوابغ علم الاجتماع المعاصرين فِي فرنسا يقول فِي قاعة ديكارت وبلهجة قاطعه غاضبه: «لا ينبغي استخدام علم الاجتماع كأداة للوصول إِلَىٰ اهداف سياسية ولا ينبغي ان يتحول علم الاجتماع إِلَىٰ تكنيك ولا ينبغي ان تستغل الحقيقة العلمية لصالح المصالح الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وينبغي ان يكون علم الاجتماع متبرا من اي التزام»[2].

وانا اقول ان تحرير علم الاجتماع من الادلجة يجب ان ينسحب إِلَىٰ كل العلوم اي يجب ان تحرر كافة العلوم التاريخية وغيرها من سجن الادلجة ومن تبويبها وتوجيهها باتجاهات السلطة الحاكمة ومبرراتها. وهنالك مسالة مهمة فِي مسالة تحرير الفكر الا وهي مسالة ان الَّذِي يتناول الفكر من بعض الوعاظ يتناوله وكانه عالم بكل شيء لا يترك مسالة الا ويدخل فيها وهذه النقطة تجعل من الفكر مؤدلج وتدخله فِي ظلمات عدة وذلك لعدم تخصصه فِي الافكار المطروحة وهنا يشير علي شريعتي إِلَىٰ ظاهرة النجومية اي صناعة نجوم الفكر عَلَىٰ غرار نجوم السينما فيكفي ان تنجح قصة أَوْ مقالة أَوْ مسرحية أَوْ حَتَّىٰ قصيدة واحدة لزيد من الناس حَتَّىٰ يضمن بها الخبز والصيت إِلَىٰ اخر العمر والخطوة التالية مكتب دائم فِي احدىٰ الصحف ومنه الانطلاقة الكبرىٰ وهنا يعلق شريعتي بان السيد اصبح مفكرا كبيرا ومن حقه ان يتحدث فِي كل ما ياتي من الامور ويشرح ما يحدث فِي اركان العالم الاربعة ويفسر ويبرز ما وراء الاحداث وما وراء القرارات واصبح له الحق وكل الحق فِي ان يتحدث فِي الادب بينما يصمت اساتذة الادب وفي العلم بينما ينزوي العلماء فِي معاملهم وفي الطب والفن ويصبح منظرا وعالما ايدولوجيا فِي كل

---

١. فؤاد محمد شبل، حضارة الاسلام في دراسة توينبي للتاريخ، مصر المؤسسة المصرية العامة للتاليف والنشر المكتبة الثقافية – ١٩٦٨

٢. علي شريعتي، العودة الى الذات، مصر،١٩٩٣م

الثورات يفسر خلفية الحرب الطائفية فِي ايرلندا سابقا كما يفسر الاسس الخفية للثورات كما يفسر ظواهر اجتماعية كبيرة وهو روائي ومسرحي وقصاص وشاعر وناقد رواياته المسلسة تصبح عَلَىٰ الفور كتبا ثم تمثل فِي الاذاعة والتلفزيون المحلي والسيد نفسه مشغول صباحا فِي جريدته أَوْ اذاعته وهو لا يمل ابدا ويا ويلنا لو كان يعلم لغة أَوْ لغتين لصار الفيلسوف الاوحد وباعث النهضة ومجدد الحضارة وهو يعتمد عَلَىٰ ضعف الذاكرة عند الجماهير وانشغالها بلقمة العيش كي يجدد جلده دائما فهو بالامس فيلسوف اشتراكي واليوم مروج للانفتاح والحداثة فهذه الدعاوىٰ الَّتِي يترنم بها هؤلاء المنتفعين والانتهازيين هِيَ دعاوىٰ فارغة ويكشفها الزمن بتقادمه وهذه الدعاوىٰ تسبب ما نصطلح عليه ادلجة الفكر وبعث فكر غير ناهض وبالنتيجة سيكون لدينا فكرا سطحيا وسلبيا للغاية وهنا ينطبق الامر عَلَىٰ الوعاظ كما اسلفنا واشتراكهم بكل شيء وهذه الحالات الَّتِي تحدث دوما فِي مجتمعنا ونراها بكثرة وهي جزء من ازمات المشتغلين بالثقافة. وسيكون الفكر معتقل فِي هَذِهِ الحالة. وهنالك مسالة مهمة فِي قضية تحرير الفكر الا وهي مسالة التنوع الثقافي والحضاري وهذا هو الَّذِي نصطلح عليه تحاور الثقافات وتمازجها وانتاج ثقافة مركبة منوعة تسهم والىٰ حد كبير فِي مسالة تحرير الفكر وهنا يقول فكتور هيغو:

يسوع بكىٰ......

فولتير ضحك.......

من ذلك الدمع الالهي

والضحك البشري

كانت حلاوة المدنية الحاضرة.

وقد علق عَلَىٰ هَذِهِ المقولة هادي العلوي وقال:

«انه حلم شرقي يجري فِي خاطر مثقف غربي»

فهذا التنوع والتلاقح الثقافي يسقط نظرية صدام الحضارات لصموئيل هنتكتون هَذِهِ النظرية الَّتِي صورت الحضارات تصويرا بعدم التقاءها وتصارعها وتصدعها ولكن اثبتت شعوب الحضارات عدم صحة هَذِهِ النظرية فالشعوب تتلاقح ثقافتها وتمتزج وتنتج ثقافة مركبة ومتنوعة وهذا التنوع يسهم فِي اغناء حوار الحضارات وليس صدام الحضارات

فينبغي عَلَىٰ المفكرين ان ينتبهوا لنظرية صدام الحضارات لهنتكتون ولكن من الممكن تطبيقها فِي اطر السياسة ممكن ان تكون الصراعات بين الامريكان والانظمة العربية ولكن ممكن ان يلتقي الشعب الامريكي والشعوب العربية والاسلامية وتتلاقح ثقافاتهم وتمتزج حتى.

والدليل عَلَىٰ ذلك يلتقي ممثلي بعض الشعوب ضمن مهرجانات وندوات عالمية للتحاور واغناء منهجية الثقافة العالمية وحوار الحضارات ولا تجد هناك تصارعا أَوْ تصدعا عَلَىٰ الرغم من وجود منهجية الاختلاف فِي الرؤىٰ وهذا ما جرىٰ فِي عام ٢٠٠٦ بين دول البحر المتوسط وهي شعوب شمال إفريقيا وجنوب أوربا وغرب آسيا وهذه الشعوب تختلف بادیانها فتجد فيها المسيحي الارثذوكسي والمسيحي الكاثوليكي وحتىٰ البروتستانتي ونجد فيها المسلم السني والشيعي والقوميات المختلفة.

وكل هؤلاء مع اختلافاتهم تجدهم يتحاورون فِي مؤتمر الميدلنك[1] الَّذِي حضرته انا فِي

---

١. ((med link)) والذي استضافته روما بتاريخ ٢٤-١١-٢٠٠٦ الىٰ ٢٦-١١-٢٠٠٦ والذي نوقشت به مفاهيم عديدة منها حوار الحضارات. وقعت وقائع موتمر الدول المتوسطية في روما للايام ٢٤/ ٢٥/ / ٢٦ / ٢٠٠٦ من شهر نوفمبر من عام ٢٠٠٦ وقد جاء الىٰ هذا المؤتمر العديد من منظمات المجتمع المدني وممثليها من دول البحر المتوسط اي الدول المحيطه به كدول شمال افريقيا وجنوب اوربا ودول اخرىٰ لها تاثيراتها علىٰ المنطقة المتوسطية كالعراق وايران وذلك للتاثيرات المباشرة لهاتين الدولتين علىٰ الوضع الحالي في المنطقة لا سيما ما يدور في العراق اليوم.

مؤتمر الميدلينك MEDLINK

في هذا المؤتمر تمازجت الحضارات والثقافات فالمؤتمر عقد في روما وفي فيلا يقال لها فيلا بيكولوموني وعندما تدخل وتشاهد الحضور وهم من كل الجنسيات يجلسون حول مائدة واحدة ترىٰ بعينك تمازج الحضارات وتلاقح الثقافات علىٰ اوجها حيث ترىٰ الاوربي المقدوني والالباني والامازيغي البربري والمصري والعراقي وكل الاصناف المطلة علىٰ ساحل البحر المتوسط تراها تتحدث وتتناقش وتلتقي في بعض الرؤىٰ وتختلف في الاخرىٰ تتسائل فيما بينك وتقول : كيف تحدث كل هذه المجاميع بلغة انسانية تصل اليهم لا بلغة دينية ولا بلغة مذهبية ولا اثنية ولا عرقية ولا قومية اي بعبارة ادق تتساءل مع نفسك عندما تترجم كلمتي الىٰ اللغات الاسبانية والفرنسية والايطالية و الانكليزية، هل سالتقي مع هذا المجموع حتىٰ ولو بشئ قليل ام سانغلق واتقوقع علىٰ نفسي ان الجانب التنظيري يختفي في هذه اللحظات و يبرز الجانب الواقعي اي ان ما ننظره حول ابتعاد الحضارات والثقافات وتحاورها فيما بينها في الصحف والمجلات ضمن

المقالات يتجسد امامك واقعا تخوضه بنفسك وتضع له اسسه المتينه التي من خلالها تلتقي بهـذه الجمـوع، ان مؤتمر medling هو تجسـيد لمصطلح تمازج الحضارات وانتاجها ثقافة هجينـة هِـيَ القـادرة عـلى التعامـل الانساني او بعبارة اخرى ان الذي يمتلك ثقافات من حضارات متعددة يخوض غمار الانسانية بسهولة مطلقه كما انك عندما ترى هذه الجموع المتحاورة تتساقط امامك نظرية صدام الحضارات التـي صـاغها صـاموئيل هنتكتون والتي مفادها ان الحضارات تتجه لان تتصارع وتتصدع ولكن هذه النظرية اثبتت فشلها امام ارادة الشعوب التواقه للقاء والتفاعل والتحاور والاختلاف حتى وتقول ايضا ان نظرية صدام الحضـارات ممكـن ان تطبق على واقع السـياسة اما على واقع الشعوب فالحضارات تتلاقح وتلتقي وتتصالح كما أسلفت سابقا.

التقيت في روما في المؤتمر المشار اليه انفا شخصا امازيغيا يتكلم الامازيغية وعاش فترة في الجزائـر يـتكلم العربية وعاش فترة في فرنسا ويتكلم الفرنسـية وكان كـذلك يـتكلم الانكليزيـة هـذا الشـخص الامـازيغي تتلاقح عنده الثقافات نتيجة لقاء الحضارات في داخله ويحمل ثقافة نصطلح عليها بالهجينة او المركبـة حيـث يلتقي معي في فكر انساني والتقي معه واؤثر فيه ويؤثر في انا اعتقد ان هذه المؤتمرات تعزز تلاقح الحضـارات وتصافيها وتعزز اسس غابت في مجتمعاتنا كما تعلمنا كذلك الية تقبل الغير وعـدم الغائـه بـل وتقبـل الـراي والراي الاخر ان اجتماع دول البحر الابيض المتوسط في روما للفترة مـن ٢٤ إلى ٢٦ / ١١/ ٢٠٠٦ قـد ركـز على مفاهيم عالمية انسانية كونية ولم يركز على مفاهيم ضـيقه تهم فئة دون اخرى واهـم المحـاور ومـا دار فيـه ممكن تلخيصها حسب ما يلي:

كانت هناك سته محاور للنقاش في هذا المؤتمر وهي:

أ- ليوم ٢٤/ ١١/ ٢٠٠٦ محوران هما:

١. ما هو التعريف الاساسـي لواقع البحر الابيض المتوسط وهل باستطاعتنا اشـاعة مفـاهيم العـدل والسلام وغيرها من الامور والتعامل الحضـاري بـين شـعوب البحـر الابـيض المتوسـط وتكلـم العديد من الحاضـرين كما سنرى حول هذه المفاهيم.
٢. كيف يمكن اشاعة مفاهيم الديمقراطية والحقائق الحية تجاه القتل الذي تتسـبب بـه الحـروب واي نوع من انواع الارهاب.

ب- ليوم ٢٥/ ١١/ ٢٠٠٦ اثيرت المحاور التالية:

١. ضـرورة حوار الاديان بين الشعوب وتاثير هذا الحوار على اشاعة السلام والديمقراطية.
٢. ضـرورة محاولة الشعوب إيقاف الحروب والصـراعات الدائرة بين شعوب البحر المتوسط.
٣. ضـرورة اشاعة مفاهيم البناء والتقدم والحرية وبناء مجتمعات متحضـرة.

ج- ليوم ٢٦/ ١١/ ٢٠٠٦ كان هناك محور واحد الا وهو ضـرورة ايجاد تحالفات بين الدول المتوسطية ومـن خلال هذه التحالفات التي من الممكن ان تقع بين الرجال والنساء لإشاعة مفاهيم الحرية والديمقراطية.

ما ورد اعلاه هو المحاور التي تكلم بها الحاضـرون كلهم ان طبيعه هذا الاجتماع جعلت من الحاضـــرين

متكلمين باسم بلادهم قليل من ارتقى المنصة وكان يتكلم بشكل رئيسي وكذلك وجود قسم تكلموا بشكل رئيسي في المحور المحدد ثم تخصصوا في التكلم ببلادهم وسأقوم بالأسطر التالية بإيراد جزءا من الذي تم التكلم به حول المحاور اعلاه.

تكلم الحضور حول محاور الديمقراطية والارهاب وكان التركيز حول دور سياسة الرئيس الامريكي السابق جورج بوش في اشاعة مفاهيم الديمقراطية ومحاربة الارهاب وقد تكلم بعض المحاضرين ضد سياسة بوش في اشاعة الديمقراطية عن طريق الحروب وكيف نحتاج ان نكون ضد بوش كي نعزز معسكر القوى؟ وكيف نرى الاستبداد في الهيمنة الغربية على الشعوب المستضعفة في بلاد البحر المتوسط وما نراه اليوم من واجهات برلمانية هِيَ واجهات واهية ليست قادرة على الوقوف ضد سياسات الهيمنة الغربية وسياسات الهيمنة الامريكية و كان هناك راي اخر وهو ضرورة مساندة القوى الامريكية والغربية بالتصدي الى الارهاب المتفشي في المنطقة وهذا ما تكلمت به احدى ممثلات المنظمات غير الحكومية من مقدونيا حيث ذكرت ان مسألة الارهاب مستمرة وان مكافحة الارهاب ضرورة لازمة وان نواجه المشاكل التي لها علاقة بالارهاب وان بلادها «مقدونيا» ارسلت جنود الى العراق كجزء من مهمة مكافحة الارهاب ووجود هذه القوات مهم جدا لمكافحته في العراق- حسب قولها- واترك للقارئ التعليق على مثل هكذا كلام.

كما تكلمت امرأة من الصحراء الغربية اسمها غالية وهي من منظمة غير حكومية لمراقبة جرائم الاحتلال المغربي – على حد تعبيرها – لبلادها الصحراوية وتكلمت عن ما يعانيه اهل الصحراوية من ظلم كبير وقد اشارت الى ما عانت هِيَ شخصيا من ظلم وكيف ان اهلها قسم منهم ما زالوا في السجون المغربية كما تكلمت احدى الزنوج من موريتانيا عن بلادها وللانتهاكات التي تسببت بها السلطات الموريتانية لها ولغيرها من الزنوج السود في موريتانيا وان الانقلاب العسكري في موريتانيا قد ولد تغيرا كبير في وضع السكان هناك كما اشارت الى اطلاق مبادرة سمتها «مبادرة المرأة والوفاق الوطني» في موريتانيا مع مجموعه من النسوة الموريتانيات ومهمة هذه المبادرة هو تحسين وضع المرأة وان يعملن كل النساء في مسالة اشاعة مفاهيم الحرية.

كما تساءلت امرأة مقدونية حول ما يعانيه البحر المتوسط وكيف انه اصبح مقبره للمهاجرين غير الشرعيين وقالت ان اكثر من ٥٥٢٥ غرقوا في المتوسط وحوالي ٤٠٠٠ مهاجر اما في قناة صقلية غرق أكثر من ٢٠٠٠ شخص فلماذا هؤلاء يهربون من شعوبهم علينا ان نقف معهم مما يعانون واعتقدت ان تدفق المهاجرين يساهم في عملية ابقاء الحواجز العنصرية والمقاومة للعرب والمسلمين وحرمانهم من المواطنه يسهم في عملية ضرب التنوع كما دعت الى تعزيز مفهوم الاسلام الاوربي اللا متطرف وقالت انه يوجد اكثر من ١٥٠٠٠،٠٠٠ مسلم في اوربا الغربية كما اشارت الى قضية الحجاب واعتبرته صراع للسيطرة على اجساد النساء وقالت ان رجال الدين يسببون مشاكل كثيرة للامم وضربت امثله كثيرة على الراهبات الكاثوليكيات في الغرب يملكن السيارات الفخمة وان هناك مركز للكهنه العسكريين وهو امر يتضارب

مع العقيدة للديانه المسيحية

وقد اشارت ممثلة منظمة من ايران اسمها فيروز الى حقوق المراة في الاسلام وكيف ان الاسلاميين قد اضطهدوا المراة وقد تكلمت عن تناقض القوانين الاسلامية حسب رايها وكيف تسببت بتحجيم حرية المراة فيروز كانت جريئة في التحدث عن الاسلام وعن انتهاك المراة باسم الاسلام داخل ايران وداخل العديد من دول العالم وكيف حاول الكثير من النسوة ان يتخلصوا من هذه المعانات ولكن تعصب الاسلامويين كان له دورفي ضرب حريات المراة وكانت كلمتها جريئة جدا في هذا المجال.

تكلمت امراة لبنانية عن ما يجري من احداث في بلدها لبنان واهمية مقاومة الاسرائيليين ومساندة حزب الله في هذا المجال. وقد ساند «كاما» من نيروبي – كينيا عملية البناء والنضال من اجل حقوق الانسان والابتعاد عن الحروب والاستعمار الجديد باسم الديمقراطية. كما تحدث الفلسطينيون عن واقع المهجرين وواقع الامهم من اسرائيل وقد اشار شخص اسرائيلي عن رفضه للخدمة في الجيش الاسرائيلي وذلك لانه لا يريد قتال الفلسطينيين كما اشار بعض الفلسطينيين الى ضرورة ان تكون هناك مقاومة سلمية ضد المحتل وهي مقاومة لا عنفية تتبنى منهجا سلميا في هذا المجال وان مسالة الحوار الاساسي هو السبب في مسالة القتل الذي تشهدة غزة. كما طالب الوفد الفلسطيني بضرورة ان تفهم الحكومة الاسرائيلية معنى الحرية الفلسطينية.

كما تكلم شخص كردي من ديار بكر في تركيا حول الحرية التي يجب ان يتمتع بها الاكراد في داخل الحكم التركي وطالب بان ياخذ الاكراد حقهم بمسالة التعليم بلغتهم داخل تركيا التي فرضت عليهم التعليم باللغة التركية وقد تكلم شخص تونسي عن ضرورة الوقوف ضد الخطابات التي تود ان تعطي طابعا اثنيا لمقاتلة الشعوب وكيف انه من الممكن ان نتكلم بحرية وتعزيز العدالة والسلام ومساندة ما يسمى بالمقاومة العراقية. كما تحدث لبناني اخر عن ضرورة ان نواجه وننتقد انظمتنا ونحن نتحدث عن الامبريالية والعسكرة والابتعاد عن التصريحات التي تؤدي الى اشاعة مفاهيم الاستبداد. ثم تكلم احد المحاضرين وهو من المغرب عن ضرورة ان نكون احرار وان نحترم حرية الاخرين واستشهد بكلام الأستاذ إسماعيل داوود الذي سياتي فيما بعد حول مسالة ان نكون جسور بين كل التواجدات في حوض البحر المتوسط. وقد نال من كلام البابا ضد المسلمين وابدى احدى الحاضرين اعجابه بمن يقاوم ارادة التدمير التي تمارس ضد الفلسطينيين.

كلمة نوال السعداوي:

وقد تكلمت نوال السعداوي وقد جاء في اغلب كلمتها رؤيتها حول مسألة الحجاب وحقوق المراة وقالت ان حقوق النساء والرجال هِيَ حقوق كونية وليس هناك حقوق نسبية للنساء وكذلك يجب انتزاع هذا الطابع الداعي للتمييز بين حقوق الرجال والنساء كما انتقدت التنوع الجنسي واعتبرته انه يقسم الناس واعتبرت ان الهوية الدينية كجزء من هذا التنوع خطرة للغاية وهي تقسم الناس وليس هناك هوية حصرية

واعتبرت ان دم الانسان مختلط وثقافته مختلطه وبالنظرة التاريخية فان هناك امتزاج بين الثقافات كلها وحذرت من هوية ما بعد الحداثة ثم عرجت على مفهوم كلمة التنمية واعتبرته الاستعمار الجديد وقد سبب هذا المفهوم البطالة والفقر والجوع وتساءلت على نوع التنمية التي تحدث عنها كما رفضت في كلمتها مسالة السلطة الابويه وقمع النساء وهي ترفض على سبيل المثال نموذج المراة التابعة للرجال وضربت مثل في كوندليزا وبوش واعتبرت ان المراة مقموعه من قبل الدين والنظام السياسي واعتبرت كذلك الدين ايدلوجية سياسية وقالت نحن يجب ان نرفع حجاب العقل وهو الاخطر حيث قالت ان ننزع الحجاب عن العقول وهذا الحجاب هو غير مرئي ثم تسائلت عن معنى كلمة الله وطرحت سؤالا هل هو الكتاب وقالت ان ملايين من الاشخاص لم يقرؤا القران وضربت مثالا بجدتها التي كانت فلاحه قروية ووقفت ضد الاستعمار البريطاني وقالت نوال السعداوي عندما سالت جدي عن مفهوم كلمة الله قالت الله هو العدل والقوة والحق ثم اعتبرت ان العديد مما نعانيه اليوم من مشاكل هو بسبب اختلاف التفسيرات حول القران وكذلك هذا الاختلاف قاد الى الاختلاف بمسائل كثيرة ومنها مسالة الحجاب ثم اعتبرت نوال السعداوي ان هناك اليوم فرق بين الاسلمة والامركة وهذا المزج سبب تناقضا كبيرا تعيشه الشعوب العربية والاسلامية اليوم وضربت مثالا في مصر حيث قالت :- ارى شابات مصر يرتدين حجاب على رؤوسهن وهن يلبسن الجينز اي هن يكشفن مفاتن اجسامهن ويسترن شعرهن فهؤلاء الشابات هن ضحايا هذا المزج بين الاسلمة والامركة. واعتبرت ان المراة مقموعة في كل الديانات فهناك الأصوليون مسيحيون ويهود ومسلمون ونحن نحتاج الى تحرير المراة من هذه الحركات الاصولية. كما انتقدت نوال السعداوي التظاهرات التي تخرج باسم الديمقراطية للمطالبة بالحقوق والحريات واعتبرت هذه التظاهرات هِيَ ظاهرة مزيفة والمتظاهرون يزعقون ويصرخون ثم يعودون للبيت من دون اي نتيجه وطالبت بان ننظر للبدائل عن المظاهرات ويجب ان تكون بدائل حية وما الذي بالامكان فعله.

كلمة الدكتور شريف حتاته :

وقد تحدث فيها عن منطقة البحر المتوسط وانه من المهم التفكير في الروابط التي في مصلحة الشعوب الذين لهم علاقات في المنطقة ثقافية واعتبران من يمتلك ثقافات في هذه المنطقة هم قله وثانيا يعتبرون من النخب و ان هناك في مصر تيار يطالب ان تكون مصر في لبة البحر الأبيض المتوسط والمشكلة هِيَ في المحاولة للتقارب بين شعوب المنطقة هو حضور النخب الثقافية في مثل هذه الاجتماعات الدورية وليس هناك حضور لنخب اخرى و ان ما يوجد في بلادنا هو مزيج من النخب التي قسمها الى قسمين اما مع الاستعمار او ضد والشعوب الخاضعة للاقطاع سابقا واليوم للراسمالية والنظرة الحالية اليوم من قبل الشعوب لنا نحن المثقفين على اننا غربيين فلما نعقد اجتماع مثل هذه الاجتماعات يجب ان ننتقل من الوحدة بين النخب الى الوحدة بين الشعوب وهنا تخرج لنا مشاكل عديدة كسيطرة القومية علينا والحركات الاصولية ومثالها الاخوان المسلمين في مصر لذلك انا اقترح ان نكون حساسين لمثل هذه العلاقات.

ايطاليا عام ٢٠٠٦م وهنا من الضـروري التركيز عَلَىٰ مسالة مهمة الا وهي ان عدم تحريـر الفكر اكد ان خطاب التنوير فشل فِي احداث النهضة واحد اسباب هَذَا الفشل هو عجـزه عن احداث وعي علمي حقيقي بنقد التراث الديني خصوصا وعي ينقل الثقافة كما ينقـل المواطن الفرد من حالة إِلَىٰ اخرىٰ وهنا توجيه النقد للخطاب التنويري لـيس معنـىٰ ذلـك تحميله فقط مسؤولية الاخفاق فِي احداث التنوير المطلـوب ذلـك ان الخطـاب وحـده ايـا كانت درجة الوعي المعبر عنها وحدته ليس مسؤولا عن احداث التغيير ولا بد بالتالي مـن البحث عن عوامل الاخفاق المتضمنة فِي بنيـة الخطـاب التنـويري ذاتـه دون التقليـل مـن اسباب العوامل الاخرىٰ المساهمة فِي فشل الخطاب التنويري وعـلىٰ راسـها قضــية تحريـر الفكر حيث ان الخطاب التنويري قد وقع بين سـندان نقيضـه السـلفي ومطرقـة الخطـاب الاستشـراقي وقد اصبح التراث الديني إحدىٰ مهام الخطاب التنويري وهكذا دافع محمـد عبده عن العقيدة مثلا فِي رسالة التوحيد وحين يتخلىٰ المفكر التنويري عن موقـف الـدفاع يظل فِي خانة التبرير تعبيرا عن عجزه عن النقد واذا كان قد تم اختزال الانا فِي العقيدة وما

والصعوبة تكمن في تحويل علاقاتنا الثقافية هذه الىٰ شعبية ثم انتقل الدكتور شـريف الىٰ اقتراح وهو يجب ان تنظم هذه الاجتماعات بالتعاون مع ممثلين من شمال البحر المتوسط وجنوبه وسوف تكون المشكلة ايضا في حضور النخب وسوف تسمح هذه الاجتماعات باكتساب معارف متبادلة بين هؤلاء المجتمعـين في المسـتقبل ومواجهه المشكلة في اختراق الشعوب كما علق الدكتور شـريف علىٰ مفهـوم الثقافـة واهميتهـا والمشـكلة في الثقافة تكمن في النقاشات بين الدين والثقافة والاصولية وهنا يجـب ان نـدخل الىٰ هـذه النقاشـات مـدخل اقتصادي واجتماعي ضد الاستعمار واللبرالية وان وحدة شعوب البحر المتوسط تنطلق من وحدة الثقافة لهذه الشعوب والمشاكل المشتركة المتعلقة بحياة الناس الاقتصادية والاجتماعية كمشاكل الهجرة وغيرها كما تحفـظ ان يكون المدخل للمؤتمر مدخلا ثقافيا عـلىٰ الـرغم مـن انـه مهـم جـدا ان يكـون للثقافـة دور اساســي في اجتماعاتنا ولكن المدخل اقترح ان يكون مدخل اقتصاديا او اجتماعيا يعالج مشاكل الحـرب والسـلام وركـز اخيرا علىٰ اهمية الثقافة في المرحلة التاليـة وانـه مـن الضــروري التفرقـة بـين التيـارات الاسـلامية المختلفـة فالإسلام ليس كله اصوليا وتسائل هل ان حركة حزب الله في لبنان هِيَ حركة اصولية مثلا وقال اننا نعتبر ان تحرك حزب الله هو تحرك تقدمي في المنطقة.

من بعد ما تقدم يا ترىٰ هل سـيكون الفكر محررا في الشـرق وهل سـيتحقق الحلـم في تحريـره وتوجيهـه نحو التنوير ام سنبقىٰ نفكر بحرية فكرنا في حلم غير متحقق الا في اليوتوبيا هذا ما سنراه في الفصـل الثالـث من حيث وجود الفكر المرن وقدرته علىٰ التغيير.

يرتبط بها من تراث فقد كان من الطبيعي والمنطقي ان يختزل الاخر -اوربا- فِي العلم وما يرتبط فيه من تكنلوجيا ويصبح السؤال: كيف حققت أوربا تلك النقلة الهائلة من ظلام عصورها الوسطىٰ إِلَىٰ نور التقدم سؤالا مضمرا مكبوتا هو الاخر ذلك ان الاجابة الحقيقية عنه والمتمثلة فيما احدثه الفكر التنويري هناك من نقد للتراث والعقائد تكشف لخطابنا التنويري عن مكامن العجز والقصور فِي بنيته.

اذن يتبين ان مكامن العجز فِي الخطاب التنويري يصور لنا مسالة تحرير الفكر من كل ما لحق به من ظلاميات واسس غير منطقية لإنشاء خطاب تنويري قادر عَلَىٰ بناء الاسس الانسانية.

كما ان لحرية الفكر ابطال فِي التاريخ تجرعوا السم ومرارته كي يصبحوا كذلك وكي ينتجوا فكرا حرا بعيدا عن سيطرات السياسة وأيديولوجياتها ولكن التاريخ -كما يقول سلامة موسىٰ - يثبت ان معظم الَّذِينَ باحوا بما فِي صدورهم مما اعتقدوا حقيقة علمية أَوْ فلسفية أَوْ دينية نالوا من الاضطهاد بالتعذيب أَوْ الحبس أَوْ القتل الشيء الكثير الَّذِي لم يخل منه قرن منذ أكثر من الفي سنة.

ولكن السؤال الَّذِي يتبادر إِلَىٰ الذهن ما علة ذلك كله؟

العلة الاولى: ان الناس مطبوعون عَلَىٰ الكسل والاستنامة إِلَىٰ ما الفوه من العادات الفكرية والعلمية فالإنسان فِي احوال معيشته لا يخترع كل يوم وانما يجري عَلَىٰ عادة امسه فيسهل عليه عمله وهنا يعلق سلامة موسىٰ قائلا: فاذا ابتدع أحد بدعه جديدة فِي اللباس أَوْ الطعام أَوْ الفناء أَوْ الشعائر الدينية أَوْ حَتَّىٰ الاسلوب الكتابي فانه يصدمنا لأول وهلة ويكلفنا تفكيرا أَوْ جهدا كنا فِي غنىٰ عنه لولا بدعته.

العلة الثانية: ان المصلحة المالية والمعاشية كثيرا ما تكون متعلقة بالعادات المعروفة فتبديلها يضيع عَلَىٰ بعض الطبقات هَذِهِ المصلحة فالغني يكره الاشتراكية لمصلحة واضحة.

العلة الثالثة: الجهل فان الَّذِي يجهل نظرية التطور ويؤمن بان البشر ادم وامهم حواء يكره كل من يقول بنظرية التطور والذي يجهل اللغات الاوربية من شيوخنا

يكره كل من لا يقول بان اللغة العربية أفصح اللغات.

العلة الرابعة: الخوف فان العجوز مثلا قد تؤمن بالأولياء والقديسين وتتشفع بهم ولا يمكن وهي فِي هَذِهِ الحال ان تطالعها بحرية المناقشة فيما يعزىٰ إِلَىٰ هؤلاء الاشخاص من الكرامات لان خوفها بمنعها من ان تطلق لذهنها هَذِهِ الحرية[1] وهكذا فان ابطال حرية الفكر قد دفعوا الثمن غاليا عبر التاريخ نتيجة صدمهم بأفكارهم وهكذا اضطهد الفلاسفة والكتاب نتيجة الصد بالابتكار والأفكار ومثال عَلَىٰ ذلك: كان ابن حزم احد علماء الأندلس وأكثرهم تأليفا اخذ عليه الفقهاء بعض المآخذ وابلغوا المعتضد بن عباد امير اشبيلية ما ينقمونه عليه فجمع كتبه واحرقها وفي ذلك يقول ابن حزم:

دعوني من احراق رق وكاغد
وقولوا بعلم كي يرىٰ الناس من يدري

فان تحرقوا القرطاس لم تحرقوا الذي
تضمنه القرطاس اذ هو فِي صدري

يسير معي حيث استقلت ركائبي
وينزل ان انزل ويدفن فِي قبري

ومات ابن حزم سنة ٤٥٦ هـ ويقال انه ألف ٤٠٠ مجلد ولا نعرف منها سوىٰ القليل بسبب الارهاب الفكري، ويقول جون ميلتون عن ابادة الكتب «قتل كتاب اشبه ما يكون بقتل انسان، بل ان من يقتل انسانا يقتل مخلوقا عاقلا، اما من يدمر كتابا نافعا، فهو انما يقتل العقل نفسه»[2] وهنالك اطار نظري لتهديم المكتبات وحرق الكتب تستخدمه الانظمة العبثية واخرها كان لدينا فِي العراق اذ احرقت مكتبة الموصل عَلَىٰ ايدي داعش الارهابية وفق سياسة خبيثة غرضها الاساس توجهاتهم المناوئة للفكر والمناهضة للنزعة

١. ياسر جاسم قاسم، حرية الرأي، جريدة المنارة العدد٥٨،٢١/ ٢/ ٢٠٠٤م، البصرة
٢. نقلا عن ربيكا نوث، ابادة الكتب «تدمير الكتب والمكتبات برعاية الانظمة السياسية في القرن العشرين، ت: عاطف سيد عثمان، عالم المعرفة، الكويت، يونيو / ٢٠١٨، ص ٧٥

الانسانية وعداء للتاريخ والحاضـر معا، كما ان السعي لتدمير الانظمة السـياسـية المتطرفة للمكتبات يأتي فِي سـياق محو هوية المعارض المهزوم وسـيادته وفرض سـيطرتها عَلَىٰ جميـع موارده وتدمير المؤسسات الفكرية الثقافية للعدو كوسـيلة من وسائل كسـر ارادة المقاومة لديه.

وهكذا دمر وفكك نظام صدام المكتبات الكويتية فِي اطار خطة لمحو هويتها واختزالهـا إِلَىٰ مستعمرة مستضعفة خاضعة لإرادة العراقيين ودمر الصينيون مكتبات التبت، لان هَذِهِ المؤسسات دعمت هوية تبتية مستقلة قائمة عَلَىٰ البوذية وهي عقيدة تناهض الاشـتراكية[1] بالنتيجة يخشىٰ ابواق الايديولوجيات الكتب، يخشون السماح للمعلومـات بالوصـول إِلَىٰ الناس ويخشون البحث فِي المعرفة بكل انواعها وبما ان الايـديولوجيات المقيتـة تترعـرع فِي ظل الانغلاق الفكري وتكمن فيها امكانية التأثير فِي الادراك الفردي ونثر بذور الشـقاق، فالمكتبات والكتب يمكن ان تكـون مناهضـة للرؤيـة الايديولوجيـة المقيتـة وعـلىٰ مـدىٰ التاريخ اعلـن الحكـام المتطرفـون ضـــرورة تـدمير الكتـب والمكتبـات واشـاعة رؤاهـم الايديولوجية فقط.

ففي ظل هيمنة الايديولوجيا النازية اشـاد جوزيـف غـوبلز، وزيـر الدعايـة الموجهـة الالماني، بأحراق الكتب بصوت مبتهج قائلا: «هكذا لقد ابليتم بلاء حسـنا فِي هَـذِهِ الليلـة بإلقاء اثار الماضـي هَذِهِ فِي قلب النيران، هَذَا اسـتعراض مفعـم بـالقوة وعظـيم ورمـزي، استعراض ينبغي ان يوثق للعالم اجمع ما يـلي: هنـا تتهـاوىٰ الاسـس الروحيـة لجمهوريـة «فايمر» نوفمبر، لكن من هَذَا الحطام سوف تنهض عنقاء روح جديدة، الماضـي يرقد هنـا فِي قلب النيران، واليوم تظللنا هَذِهِ السماء وامام هَذِهِ الالسـنة مـن النـيران سنقسـم قسـما جديـدا، الـرايخ الثالـث والامـة وزعيمنـا ادولـف هتلـر، يعـيش»[2] ومـن هنـا اتطـرق للايديولوجيا البعثية الَّتِي اكتوينا بنارها، اذ كانت تمنع اي حرية فكرية عبر الكتب وتسوق خطابها الايديولوجي فحسب، وهكذا اضحت البعثيـة ديانـة سـياسـية تطـورت سـلطة الحزب من التسلطية للاستبداد وكان هدف التعليم الاساسـي فِي العراق والـذي شـهدته

١. ريبيكا دوث، م س، ص ٧٩

٢. م س، ص ٨٤.

بكل مراحله هو غرس الموالاة للبعث واحداث تحول اشتراكي للمجتمع، وفي السبعينيات كتب احد البعثيين يقول «يجب ان تجتث الافكار والتوجهات البرجوازية الرجعية والليبرالية الموجودة فِي المناهج والمؤسسات التعليمية، ويجب ان يحصن الجيل الجديد ضد الايديولوجيات والثقافات المتعارضة مع الطموحات الاساسية لامتنا العربية وهدفها لتحقيق الوحدة والحرية والاشتراكية»[1] كان مطلوبا حرق اي كتب تعارض سياسة ورؤية البعثيين بل تمت اعادة كتابة التاريخ بما يتلاءم مع رؤاهم وهكذا تمادت الحكومة العراقية البعثية فِي فرض امتثال جميع العراقيين للفكر البعثي، فقد سيطرت الحكومة عَلَىٰ وسائل الاعلام الداخلية وقدمت الدعم المالي للمواد الاعلامية الَّتِي تروج لسياسة البعث، ففي عام ١٩٧٨ وحده وزعت ٣ ملايين نسخة من ١٩ كلمة القاها صدام حسين واعلنت الحكومة فِي العام ١٩٨٠م انها وزعت عن طريق السفارات والمراكز الثقافية والهياكل التنظيمية للحزب نحو ١٠ ملايين نسخة من صحيفتين يوميتين قوميتين واكثر من ٤ ملايين دورية و ١٨ الف نسخة من كل كتيب أَوْ كتاب تصدره وزارة التعليم العراقية وفي داخل العراق اكثر من ١٠ ملايين نسخة من الكتب كانت تنتج سنويا بالإضافة إِلَىٰ اكثرمن ١٠٠ الف نسخة من المجلات مخصصة لرفاه الاطفال[2] وهكذا عندما حرمت حرية الفكر حل محلها دولة الاستبداد واستعار صدام المقبور بنىٰ واساليب تنظيمية من الشيوعيين والنازيين فقد كان صدام مثل هؤلاء لا يثق بالدوافع الثورية للقواعد الشعبية، فنظم قوىٰ الحزب السياسية المتماسكة لتكون بمنزلة القوىٰ الطليعية المسؤولة عن ادامة المعتقدات الايديولوجية.

وهكذا نجد كيف ان حرية الفكر ضيق عليها فِي دولة البعث الاستبدادية القاهرة واصبح الحديث عن اي شيء يخالف توجهاتها انما هو ضرب من المستحيل وضرب من تعريض الذات إِلَىٰ القهر والاستبداد بكل معانيه وعندما اختفت حرية الفكر من ارض العراق انذاك حل محلها الخوف بوصفه الحقيقة الكبرىٰ المهيمنة فِي العراق وهكذا خلق صدام لنفسه عن وعي شخصية اثارت الهوس به فاسمه كان فِي كل مكان من رياض

---

١. م س، ص ١٩١

٢. الارقام مستمدة من ربيكا دوث، م س، ص ١٩٣

الاطفال إِلَىٰ المستشفيات وحتىٰ الكليات والمعاهد والشوارع واتسمت الشعارات الَّتِي اطلقها هو وحزبه البائس من مثل الوحدة العربية بجاذبية لانها طرحت هوية ثقافية مشتركة مثل تلك الَّتِي وجدت فِي الاسلام ووعدت بنهضة ثقافية فِي حين عندما سيطر هو عَلَىٰ الكويت عَلَىٰ سبيل المثال دمر كل حجر ومدر من مكتبات ومخطوطات وهويات مشتركة عَلَىٰ حد تعبير البعث، وكان الغرض الاساس هو محو الهوية للدولة الَّتِي غزاها فدمرت المكتبات ومحوت اثار الكثير منها عبر لسبها ونهبها وحرقها، فاتلف جزء كبير من مقتنيات الكتب فِي مكتبة جامعة الكويت الَّتِي ضمت ٢٤٤١٠ مراجع و٥٤٠٩٥٥ مجلدا وتقريرا ورسالة ومواد سمعية وبصرية ومكروفيلم ودورية[1].

وفي الصين نشهد وفي القرن العشرين بالتحديد ابادات منظمة للكتب فقد دمر اليابانيون الكتب والمكتبات فِي الصين فِي اثناء محاولاتهم اخضاع الصين فِي اواخر الثلاثينيات وبداية الاربعينيات من القرن العشرين، اذ اسفرت اعمالهم عن خسارة ١٠ ملايين كتاب تقريبا وبعد استيلاء الشيوعيين عَلَىٰ السلطة فِي العام ١٩٤٥ صارت ابادة الكتب حملة داخلية ومتواصلة، يجيزها القادة الَّذِينَ طالبوا بأن تمتثل كتب الصين ومفكروها وتقاليها الثقافية للاراء القويمة للحزب والمؤشرات كما تقول ريبكا نوثتدل عَلَىٰ ان التدمير الَّذِي مارسه الشيوعيون قد فاق الضرر الَّذِي احدثته اليابان فِي الصين، وهكذا نجد كيف ان الكتب تدمر وتحرق فِي سبيل التضييق عَلَىٰ حرية الفكر.

وليس يتسع المقام لسرد اخبار العلماء الَّذِينَ اضطهدوا فِي حريتهم الفكرية فِي قديم تاريخ العرب، وكان اوضح مثالا عليهم ابن رشد فِي الأندلس بقرطبة والثاني السهروردي فِي سوريا بحلب ونرىٰ ابطال النهضة الاوربية ايضا فِي حرية الفكر ومنهم سوزيني والذي وضع كتابه «تعليم راكوف» يقول فِي جزء منه حول حرية الفكر فلندع كل انسان حرا للحكم عَلَىٰ دينه لان هَذِهِ هِيَ القاعدة الَّتِي يبسطها لنا العهد الجديد ولأننا نجد تعاليم الكنيسة الاولىٰ تقوم بها. ومن نحن –نحن الاشقياء– حَتَّىٰ نخنق ونطفئ الاخرين نار الروح المقدسة الَّتِي اشعلها الله منهم هل احتكر احد منا معرفة الكتب المقدسة؟ ولِمَ لا نتذكر ان سيدنا الوحيد هو يسوع المسيح واننا جميعا اخوة ليس لاحد منا

---

١. الارقام مستمدة من المصدر في اعلاه، ص ١٨١.

ان يسيطر عَلَىٰ نفوس الاخرين؟ وليس من ينكر ان يكون احد منا اعلىٰ من الاخرين ولكننا نستوي جميعا فِي الحرية وفي علاقتنا بالمسيح.... وهكذا نرىٰ المفكر سوزيني الَّذِي توفي فِي بولندا ١٦٠٤م قد قدم منهجية رائعة لحرية الفكر الديني عَلَىٰ الاقل والذي ينسحب إِلَىٰ حريات كافة العلوم الاخرىٰ لاسيما الفلسفية الَّتِي اضطهد بسببها علماء كثيرون فِي القديم والحديث.

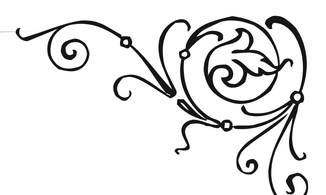
من الامور الَّتِي تقيد الفكر ايضا ولا تطلقه هو الاضطهاد اضطهاد الحكومات للناس أَوْ اضطهاد الناس للناس «اي اضطهاد الهويات» عَلَىٰ غرار ما كان يحصل فِي الولايات المتحدة من اضطهاد للسود من قبل البيض ولا تقوىٰ هنا الحكومات عَلَىٰ حماية المضطهَدين من قبل الناس وسنتناول هَذَا الموضوع كثيرا فِي الفصل الثاني من هَذَا الكتاب.

وهذا الاضطهاد قد فلسفه المفكر سلامة موسىٰ واعتبر انه من الامور الَّتِي لا يمكن معالجتها بالقوانين فهو قائم عَلَىٰ درجة من الثقافة الفاشية فِي الأمة ومقدار ما فيها من اعتراض وعصبيات قديمة لان القوانين تعجز عن تأديب الجمهور اذا لم يكن من ورائها راي عام يدعمها ويؤيدها فاذا كان الراي العام يروج التعصب ويعود إِلَىٰ الاضطهاد فان الحكومة بكل ما فيها من نيات حسنة لا تستطيع الاصلاح الا بنشر الثقافة وقشع غيوم الخرافات من رؤوس الجمهور وهذه طريقة بطيئة ليست فيها سرعة الامر والنهي الَّتِي تتسم بها القوانين وهكذا فان هَذَا التعصب يسبب حكر الفكر واضطهاده وحبسه وذلك لان المضطهد من قبل الاخرين لا يستطيع ان يفكر ويطرح فكره بسهولة وفي ذلك يقول ملتون الشاعر الانكليزي سنة ١٦٤٤م اذا كان تيار الحقيقة لا يتدفق ماؤه ويسير قدما فانه يأسن ويستحيل بركة كدرة قوامها التجانس والتقاليد ثم يضرب المثل بالبلاد الَّتِي بها رقابة عَلَىٰ المطبوعات ويقول «انظر إِلَىٰ ايطاليا واسبانيا هل هما احسن حالا بمثقال ذرة أَوْ هل هما اشرف أَوْ احكم أَوْ اطهر بما اكتسبته كل منهما من قسوة محكمة التفتيش فِي معاملتها للكتب؟»[1].

١. نقلا عن سلامة موسىٰ في كتابه، حرية الفكر وابطالها في التاريخ، بيروت، ط٤، شباط ١٩٦٧.

ان مفهوم تحرير الفكر وتأثيره فِي معطيات الواقع وحوافز الابداع يتحدد فِي ان احد اهم حوافز الابداع هو تحرير الفكر و الفيتو الفكري اخطر العقبات الَّتِي تقف فِي وجه تطوير فكر اجتماعي سياسي عربي رصين وقوي وان هناك نزوع حاد للتشرنق الفكري لدىٰ كل التيارات فِي الفكر العربي المعاصر وكل تيار يزعم انه وحده يملك الحقيقة وان الصواب حكر عليه وحده.

ان فكرا داخل فيتو أَوْ شرنقة هو فكر خطر ومدمر ينمو فِي الظلام بعيدا عن اي ضوء يكشف ما فيه من خطأ أَوْ صواب وبعيدا عن اي حوار لحقائق الحياة يثريه ويمنحه الهوية ومثل هَذَا الفكر يلتف التفافا اخطبوطيا بالعقول والاذهان وهنا يقول ملتون «أعطني الحرية فِي ان اعرف وان اقول وان أناقش كما يملي علي ضميري قبل ان تعطيني اية حرية اخرىٰ».



الفصل الثاني

مجتمعنا والهوية المفقودة

وتأثيرها عَلَى مصادرة الافكار والتضييق عليها...

يتضح لنا من خلال قراءة واعية للمجتمعات، كيف بالإمكان ان تحدث التحولات فيه ومن خلاله، وكيف يمكن ان نخلق تمايزات سايكولوجية بين الجماعات، عند ذلك تبرز مفاهيم من مثل الفرد داخل الجماعة والفرد خارجها، اذ يمارس المشاركون الانحيازات المعرفية والوجدانية والاجتماعية والدينية لجماعاتهم ويمارسون بشعور أَوْ بدون شعور التمييز ضد الجماعات الاخرىٰ الَّتِي لا تنتمي اليهم مما يعرض حرية الفكر والتنوير إِلَىٰ الخطر، وقد ظهرت براهين قوية عَلَىٰ مستوىٰ مجتمعات العالم وعبر التاريخ عَلَىٰ ان مجرد شعور المرء بالعضوية فِي جماعة تقف موقف النقيض من جماعة اخرىٰ، يمكن ان يترتب عليه تمييز بيجماعي، وهكذا تتشكل ذواتنا المجتمعية أَوْ ما يصطلح عليه بـ«الهوية الاجتماعية» والتي يجري صوغها كمفهوم يتوسط بين السياق الاجتماعي والفعل الَّذِي تقوم به الذوات البشرية اي ان الهوية الاجتماعية تتكون من «سياق مجتمعي+ فرد» اذن سيكون لدينا: الذات، الجماعات، العالم الاجتماعي، وهي كلها مفاهيم ليست واحدية/ ثابتة، بقدر ماهي نظم علائقية مركبة يمكن تعريفها ودراستها عَلَىٰ مستويات متنوعة من التعميم.

وهكذا نجد ان الذوات المجتمعية الفاعلة تتمترس خلف هوياتها بدواعي: الدين، العرق، الثقافة، التحزب، العشيرة، القومية، الخ. وينتج عن هَذَا التمترس تمييز مجتمعي يصل فِي بعض الاحيان حد التباغض والمشاحنات وسلب الارادة المجتمعية الحرة / الواعية، فِي بناء المجتمع والسير به قدما نحو الحريات والمساواة وبناء الذات الواعية بعيدا عن المسميات الضيقة الَّتِي سيحتفظ بها الفرد لنفسه، بالتالي ومن الضروري ان يسهم المجتمع بأجمعه فِي رفد نفسه بالقضايا النهضوية بعيدا عن المشاحنات والبغضاء الَّتِي تسببها الهويات المنغلقة والتي تؤدي إِلَىٰ ضرر كبير بالحريات الفكرية وبالتالي المشروع التنويري بأكمله.

لذا علينا ان نعرف ان الهويات لا تنشأ خارج السياقات الاجتماعية، أحد المنطلقات الاساسية لتراث الهوية الاجتماعية، اننا نملك قدرا متنوعا من الهويات الاجتماعية الممكنة واننا حين نتصرف عَلَىٰ اساس اي من الهويات الاجتماعية المكرسة فنحن نتصرف عَلَىٰ

اساس المعتقدات والمعايير والقيم المرتبطة بتلك الهوية.

لون البشـرة، اللكنة، الملبس «يشكل متاحية لهويات بعينها» وما عند المسلمين واليهود والمسيح وكل الاديان من حديث حول هوياتهم الدينية والوطنية يكشف عن صورة مركبة من التماهي الاجتماعي. ومن هَذَا المنطلق نشأ التعصب والـذي قـاد إِلَىٰ التطـرف والـدمار بسبب: العرق/ الطائفة / الدين، واللون وغيرها وظهر منطق الاغلبية والاقليات فجماعـة الاغلبية اكثر حيلا إِلَىٰ اعتماد اعادة التصنيف باعتبارهم جماعة غالبة، حيث قد يختار اعضاء جماعة الاقلية هوية مزدوجة «بالتحديد تلك الَّتِي تعكس هوية الجماعة الفرعية لـديهم كـما تعكس الصلة بالجماعة المشتركة» فِي ان معا، كما لدينا فِي العراق «السنة العرب» اذ اختارت جماعة السنة ما يميزها مذهبيا وكدفاع هوياتي عن وجودها امام جماعة الاغلبية «الشـــيعة» واضافت لها لفظ العرب، وهي لفظة تعكس صلة هَذِهِ الجماعة الاقليـة بالجماعـة المشـتركة الغالبة عدديا الَّذِينَ هم الشـيعة فِي مثالنا هذا، وللإشـارة كـذلك إِلَىٰ ان السـنة فِي العـراق عرب وكورد ايضا تعطي الكلمتان بمجموعهما رؤية غالبة «سـنة عـرب» بمواجهـة لفـظ «الشـيعة»

فهل بعد ما طرحناه نكون قد وصلنا إِلَىٰ هوية موحدة للجموع يذوب فيها كل المجتمع لغرض ان يسير البلد نحو الامام ودون حروب وتضادات مجتمعية مخزية، فطريق النهضـة شائك ويتطلب وقفات مجتمعية توحد الهوية وتعطي الدفقات الانسانية الخصبة فِي انشـاء مجتمع مستقر. فهنالك رابط حميم بين انشاء الهويات والفعل الاجتماعي[1] ومن هَذَا البـاب اقول: لكي نبعد شبح الخوف من الاخـر ونخفـف التحيـز لمكـون ضـد مكـون علينـا ان نخفف من غلواء مصطلحات الهوية كالطائفـة والعـرق مـثلا، فـالعلم ينفـي اي اسـاس وراثي أَوْ علمي له، اذ لا يعدو ان يكون تسـمية مختلفـة تسـتخدم لتحديـد هويـة البشـــر والتفرقة بينهم ومن هَذَا المنطلق وضعت مجلة ناشـيونال جيوغرافيـك الحـروف الاربعـة المكونة للشفرة الوراثية TGCA عَلَىٰ صورة الاوغندي «ريان لينفـارميلار» فلقـد كشـف الحمض النووي ما يخفيه لون البشـرة وهو ان لدينا جميعا اسلاف افارقة.

وقد اثبت العلم الحديث وعلىٰ لسان «كريغ فينتز» وهو احد الخبراء الـرواد فِي تسلسـل

١. كريستيان تيليفا، علم النفس السياسي، ت: اسامة الغزوي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت.

الحمض النووي ملاحظة تفيد بأنه «ليس لمفهوم العرق اي اساس وراثي أَوْ علمي»[1]
وعلىٰ مر العقود القليلة الماضية، كشفت الابحاث الوراثية حقيقتين اثنتين عميقتين عن البشر تفيد اولاهما باننا جميعا متماثلون وراثيا إِلَىٰ درجة كبيرة، بل اننا نفوق فِي ذلك قردة الشمبانزي جميعها فلكل شخص العدد نفسه من المورثات، لكن لكل منا «باستثناء التوائم المتطابقة» نسخا من بعض هَذِهِ المورثات تختلف اختلافا بسيطا عن مورثات الاخرين، والحقيقة العلمية الثانية الَّتِي اثبتها علماء الوراثة هي: ان كل البشر الاحياء هم فِي الواقع افارقة. فقد تطور النوع الَّذِي ننتمي اليه «الانسان العاقل» فِي افريقيا ولا احد يعرف عَلَىٰ وجه التحديد وقت ذلك ولا مكانه، وتشير احدث اللقىٰ الاحفورية من المغرب إِلَىٰ ان السمات البشرية الحديثة من الناحية التشريحية بدأت فِي الظهور قبل ٣٠٠ الف سنة، وطوال ما يقرب ٢٠٠ الف سنة تلت ذلك، بقي البشر فِي افريقيا لكن المجموعات البشرية كانت قد بدأت خلال تلك الفترة بالانتقال إِلَىٰ اجزاء مختلفة من القارة حَتَّىٰ اصبحت معزولة عن بعضها بعضا، وراحت تؤسس مجموعات سكانية جديدة. وبالتالي يصل علم الوراثة إِلَىٰ حقيقة علمية مهمة: ان أصل كل الشعوب غير الافريقية الحالية يتحدر من بضعة الاف من البشر الَّذِينَ غادروا افريقيا قبل نحو ٦٠٠٠٠ سنة، وكان هؤلاء المهاجرون متماثلين وراثيا مع المجموعات الَّتِي تعيش حاليا فِي شرق افريقيا ومنها شعب «هاوزا» فِي تنزانيا، ولأنهم لم يكونوا سوىٰ مجموعة فرعية صغيرة من سكان افريقيا، لم ينقلوا معهم سوىٰ جزءا ضئيلا من التنوع الوراثي للبشرية.

ونستمر مع تحقيقات الوراثة الَّتِي تنفي صفة ومفهوم الاقلية والاغلبية، أَوْ لا فرق بين ما يعتقد اليوم انها اعراق مختلفة «بيض، سود، اسيويين، امريكيين اصليين». وهذه التحقيقات تبين ايضا انه وفي مكان ما عَلَىٰ طول الطريق الَّذِي مرت منه الفئة المهاجرة، من افريقيا ربما فِي الشرق الاوسط، التقت نوعا بشريا اخر «نياندرتال» وتوالدت مع افراده، ولما توغلت شرقا التقت نوعا اخر «انسان دينيسوفا» ويعتقد ان كلا النوعين «نيندرتال ودينيسوفا» تطورا فِي اوراسيا من احد اشباه البشر «هايدلبيرغ» الَّذِي كان قد هاجر من

---

١. مجلة ناشيونال جيوغرافيك العربية، عدد ابريل ٢٠١٨، ص ١٢

افريقيا قبل ذلك بكثير، بالتالي فان الهجرة الَّتِي وقعت قبل ٦٠٠٠٠ سنة هِيَ الهجرة الثانية من الانسان الحديث الَّذِي غادر افريقيا واستنادا إِلَىٰ سمات الجينوم البشري الحالي، فان موجة المهاجرين الثانية اجتاحت وهيمنت عَلَىٰ الموجة الاولى، ومنه فان الموجة الثانية شكلت بالأساس اصل جميع البشر غير الافارقة الَّذِينَ يعيشون فِي عالم اليوم.

وهكذا اكتسب بعض البشر سمات وراثية تختلف عن الاخرى بفعل العزل الجغرافي بين الاقوام المهاجرة ولا يهمنا الحديث عن الطفرات، لان موضوعنا يتحدث عن اشكالية التمييز عبر الهوية والذي يقود إِلَىٰ الظلام بدلا من التنوير وبناء المجتمعات وفقه، وسوقنا لهذه الرؤى العلمية لنثبت ان الجميع وبلا فرق بين ابيض واسود ورئيس ومرؤوس ورجل دين وانسان من الأولين والاخرين الا ويعود لنفس النسب والحسب فلا فضل لاحد عَلَىٰ احد من البشرية الا بالعلم والاخلاق.

الهوية مهمة للانتساب، لكن ليست مهمة للتمييز بين البشر وفق اسس عرضية، اثنية، مذهبية، طائفية، دينية، عند ذلك ستكون وهما كبيراً «فالعرق ما هو الا امر ثقافي اختلقناه اختلاقا» وما زال يشكل هاجسا فِي المجموعات البشرية المتجاورة مع بعضها وعنصرا خطيرا يحدد تصورات الناس وفرصهم وتجاربهم. لكن تبقى مسألة التمايز بين الناس قائمة وان نفاها العلم من ناحية الاصل، الا ان المسألة تتجسد فِي ان التمايز فيما بيننا ينبغي الا يوصلنا إِلَىٰ درجة التفرق والتطرف واستلاب الاخر. وهو تمايز شكلي لا اكثر ولا اقل، التمايز الحقيقي كما قلنا بالدرجات العلمية والانسانية والاخلاق.

ويجب التذكر دوما ان العرق نحن من اخترعه وينفيه اليوم العلم الحديث من ناحية الاصل.

وهكذا نحن من اخترعنا التقوقع خلف طوائف ومسميات لم تتسم بها الانسانية.

هكذا نرى الصراعات تمتد اليوم بسبب الهوية وتصل لدرجة قتل الاخر واقصاءه وسأخذ فِي هَذِهِ الدراسة صراع «الروهينغا» و «البورميون»، اذ طال امد التمييز ضد الروهينغا «وهم اقلية مسلمة» من قبل الاغلبية «البوذية» وزادت حدة هَذَا التميز عام ١٩٨٢م، لما صعبت الحكومة العسكرية عَلَىٰ افراد الروهينغا الحصول عَلَىٰ الجنسية وشهدت ولاية «راكيت» اذ يعيش جل الروهينغا اعمال عنف واسعة عام ٢٠١٢ ورحلت

الحكومة عَلَىٰ اثرها العديد منهم إِلَىٰ المخيمات.

يخيم الدين، العرق عَلَىٰ الروهينغا، جل البورميون بوذيون، وجل الروهينغا مسلمون، يسود فِي اوساط البورميون استياء عارم من اهل جنوب اسيا ومنهم «الروهينغا» الَّذِينَ استقدم اجدادهم من بنغلاديش للعمل فِي بورما خلال الاستعمار البريطاني، هكذا نجدان الاختلافات فِي الهوية تسبب مشاكل بعضها مرعب، وتكون هاجسا مرعبا.

تقول «ميشيل نوري» كاتبة فِي ناشيونال جيوغرافيك «في افق عام ٢٠٤٤م سيمثل البيض من غير الامريكيين اللتين اقل من ٥٠٪ من سكان الولايات المتحدة، وهذه التغيرات السكانية الَّتِي تنتشر عَلَىٰ امتداد البلد تزيد من مخاوف بعض البيض الَّذِينَ يرون فِي ذلك تهديدا لثقافتهم ومكانتهم»[1] وهنا بالتحديد تبدو امور العرق اساسية لتمييز الناس الا اذا تبين وجود اخر تختلف معه.

نجد كذلك ان هوس الهوية عبر العرق يتجذر ويتخذ اشكالا عدة فِي الولايات المتحدة الامريكية، ولدينا فِي هَذَا المضمار مدينة «هيزلتون» الامريكية الَّتِي كان يعتبر البيض الامريكيين اغلبية فيها، الا ان الامر قد تغير، وهي مدينة قائمة عَلَىٰ تعدين الفحم، وصلت اليها موجة بشرية من الامريكيين اللاتين، وليس من المبالغة ان تقول عنها مجلة ناشيونال: انها موجة بشرية عاتية اذ انه فِي عام ٢٠٠٠ كان ٩٥٪ من سكان هَذِهِ المدينة من البيض، غير الامريكيين اللاتين ولم يشكل اللاتين فيها سوىٰ ٥٪ من السكان ولكن مع حلول ٢٠١٦ كان الاميركيون اللاتين قد اصبحوا الاغلبية، فشكلوا ٥٢٪ من السكان فِي حين تضاءلت نسبة البيض الاصليين إِلَىٰ ٤٤٪ فلننظر كيف تعامل هؤلاء الناس مع موضوعة الهوية / الاغلبية/ الاقلية كمفاهيم «ننقل هنا هَذِهِ الارقام لنبين بالدقة كيف يتعامل الجميع مع موضوعة الهوية وتاثيراتها فِي التعاملات البشرية عَلَىٰ الرغم من الفوارق فِي الارقام الَّتِي تخضع لتبدلات الزمن الا ان غرضنا من نقلها تقريب الصورة بدقة» يقول احد سكان هيزلتون نقلا عن مجلة ناشيونال جيوغرافيك م س اسمه «بوب ساكو« يعمل ساقيا لدىٰ حانة تقع فِي شارع اصبح ملاك جل المتاجر فيه من الاميركيين

---

١. مجلة ناشيونال جيوغرافيك، عدد ابريل/ ٢٠١٨، ص٥٥

اللاتين «اننا نتناول الموضوع كما لو كان دعابة، ونقول اننا اصبحنا من الاقلية، فلقد احتلوا المدينة، نتعامل مع الامر كما لو كان دعابة، ولكنه اكبر من ان يكون كذلك»[1].

هذه التجربة لمدينة «هيزلتون» تعطي لمحة إِلَىٰ مستقبل سيواجه فيه الاميركيون البيض نهاية وضعهم بصفتهم الاغلبية، وذلك الوضع الَّذِي كثيرا ما كان يعني حسب ناشيونال جيوغرافيك ان تراثهم وتقاليدهم واذواقهم وفلسفتهم الثقافية لذلك اجد بعد هَـذِهِ القضية الا نهاية واضحة فِي مفاهيم الاغلبية والاقلية وكلا المفهومين نسبيين يخضعان لمتغيرات كثيرة عبر الزمان والمكان، فلا يظن شخص ينتمي لجماعة طائفية أَوْ عرقية، ان الاغلبية ستكون له عبر السنين كلها، فقد تحصل متغيرات فِي مناطق معينة تجعل من الاغلبية اقلية أَوْ العكس صحيح.

وفي هَذَا الإطار فأن هَذِهِ النقلة الديموغرافية النوعية الَّتِي أصيبت بها «هيزلتون» تجعلنا نراجع مفهوم الهوية كثيرا، وهي تجسيد متطرف للمتغيرات البشرية الَّتِي تشهدها الأمة الأميركية. وقد توقع «مكتب التعداد السكاني للولايات المتحدة» بأن تقل نسبة البيض من غير الاميركيين اللاتينيين عن ٥٠٪ من السكان فِي افق عام ٢٠٤٤، وهو تغير من المستبعد جدا كما ترىٰ الكاتبة «ميشيل نوريس» ان يحدث من دون ان يعيد صياغة العلاقات العرقية فِي المجتمع الاميركي ودور الاميركيين البيض، الَّذِينَ لطالما كانوا الاغلبية وبهامش مريح عن اقرب منافسيهم ونبقىٰ فِي مدينة «هيزلتون» ونرىٰ التغييرات الَّتِي احدثها المهاجرون الجدد من الاميركيين اللاتينيين لها والذين جاؤوها من نيوجرسي ونيويورك، اذ ظل السكان البيض فِي هيزلتون يستذكرون زمنا كانت فيه مدينتهم متماسكة وهادئة ومنضبطة وامينة ومسالمة ومجتهدة، ووصفوا الوافدين الجدد بانهم «صاخبون، متلاعبون، فوضويون، كسالىٰ»، لكن لم يشر البيض للاهمية، الاقتصادية والاجتماعية الَّتِي اضافها الاميركيون اللاتينيين إِلَىٰ مدينة «هيزلتون» اذ يعتبرون اليوم هم القوة الَّتِي تدفع عجلة اقتصاد «هيزلتون» وقد طغت عَلَىٰ المدينة صبغة لاتينية تزداد قوة وهكذا شهدت المدينة تحولا كليا من حيث المظهر والاصوات والروائح والانطباع العام. وهذه القضية تدفعني للحديث عن مقارنة اضعها بين يدي القراء فيما حصل من هجرات كبيرة إِلَىٰ البصرة

١. م س.

وبغداد من مدن كمثل «العمارة والناصرية» من جنوب العراق مما جعل سكان البصرة الَّتِي ناخذها هنا كمثال اقلية فِي الكثير من احيائها، بسبب هجرات اهالي العمارة والناصرية، فعلىٰ سبيل المثال تحول قضاء الزبير بأجمعه قضاء غالبيته تقطنه اهالي الناصرية وبنسبة تفوق «٨٠٪» وهكذا مركز البصرة وسيطرة اهالي ميسان الوافدين عَلَىٰ الكثير من احيائه «حي الحسين خمسميل، الجمهورية.... الخ.» وعندما تلتقي بأهالي البصرة الاصلاء تجد نبرة أهالي «هيزلتون» الاصليين ان الوافدين للمدينة من اهالي العمارة والناصررية هم «فوضويون، صاخبون، خربوا مدينتنا وحولوها إِلَىٰ ريف كبير»، الا انهم يتناسون ان الوافدين فِي البصرة وحتىٰ بغداد هم الَّذِينَ يحركون اقتصاد المدينتين، تجد اغلب الحرفيين والفنيين وعمال البناء والبقالة والحدادين والصرافين هم من الاهالي المهاجرين إِلَىٰ البصرة، بالتالي فان نسبة عالية من الحرفيين واهل الصناعات هم من المهاجرين، وهؤلاء بجملتهم هم من يحركون اقتصاديات المدن، فلا داعي لهذه المناطقية البائسة الَّتِي لا تنتج سوىٰ مزيد من الفرقة، هنا اقول ان البصرة ساهمت فِي تغيير الكثير من هؤلاء الوافدين وجعلتهم فِي احايين كثيرة يتطبعون بطباع المدينة وينصاعون لها، ولا يخفىٰ ترييف المدينة بسبب كثرتهم وطغيان ثقافتهم عَلَىٰ البصرة فِي الكثير من المواقف وهذا لا ينكر، ولكن البصرة كان لها تأثير كبير عليهم هَذَا ايضا لا ينكر ويبقىٰ هؤلاء المهاجرون لهم التأثير الاقتصادي / الاجتماعي الكبير فِي كلا المدينتين «بغداد والبصرة».

وهنا نسأل سؤال: ماذا لو غادرنا هؤلاء المهاجرون ورجعوا لمدنهم؟ ماذا سيحصل وماهي النقوصات والمشاكل الَّتِي ستجتاح المدينة مع مغادرتهم؟ وماذا سيحصل فِي مجال الحرفيين والاعتماد عليهم؟ ستحل كارثة اقتصادية فِي المدينة حتما.

وفي موضوع الهوية يتعرض المسلمون اليوم فِي اميركا عَلَىٰ سبيل المثال اذ يقدر عددهم هناك ٣٤٥ مليون نسمة، دينهم للتشويه من قبل المتطرفين الَّذِينَ ينفذون تعاليم الاسلام الَّتِي جاء بها قبل ١٤٠٠ سنة دون نقصان ومن هنا بدأت ضدهم حملات كراهية تشنها حركة معادية للمسلمين، وقد تعرضت بعض مساجدهم للحرق ومنها ١٠٠ مسجد فِي اميركان تعرضت لتهديدات وتخريب وحرائق مفتعلة اذ زادت وتيرة جرائم الكراهية وسجل مكتب التحقيقات الفدرالية عام ٢٠١٦ ارتفاع الحوادث ضد المسلمين بواقع

١٩٪ مقارنة بالعام السابق.

وحسب معهد «السياسة الاجتماعية والتفاهم» والذي يدرس شأن المسلمين فِي الولايات ان اطفالا مسلمين كانوا أكثر عرضة للتنمر مقارنة بنظرائهم من اطفال الديانات الاخرىٰ فضلا عن ذلك فقد بين استطلاع راي اجراه «مركز بيو للبحوث» ان نصف مسلمي اميركا استشعروا صعوبة ان يكون المرء مسلما فِي الاعوام الاخيرة.

مع ذلك تشير «ليلىٰ فاضل» فِي مقالها «مسلمو اميركا» فِي عدد ناشيونال جيوغرافيك مايو / ٢٠١٨: «ان المجتمعات الاسلامية فِي اميركا تزدهر وتضرب مثالا فِي بعض دور الازياء الَّتِي اصبحت تصمم ملابس للمحجبات والمنتجات الحلال الَّتِي باتت متوفرة فِي متاجر شهيرة، بل ان شركة الالعاب «ماتل» mattel انتجت «باربي مسلمة» صممت الدمية المحجبة لتحاكي صورة المبارزة الاولمبية «ابتهاج محمد» وتوجد كلية للفنون الاسلامية فِي مدينة «بيركلي» كاليفورنيا، وكذلك مدرسة عليا فِي مدينة «كليرمونت» بالولاية نفسها فضلا عن ذلك بات النشاط المجتمعي يشهد نموا متزايدا لدىٰ المسلمين، واصبح الناشطون من هَذِهِ المدينة يعقدون احلافا مع جماعات مهمشة اخرىٰ «ومن هنا يجد المسلمون هويتهم مهددة فِي هَذَا البلد المتعدد ويحاولون اظهارها بشتىٰ السبل والحفاظ عَلَىٰ اصالتها، والجميل ان المسلمين انفسهم فِي اميركا يشكلون تنوعا واضح المعالم فِي هَذَا البلد، تقول الكاتبة ليلىٰ «ينبثق الطعم واللون معا من فسيفساء مجتمعات اسلامية تعيش عبر الولايات المتحدة بصورة لم ار مثيلا لها طيلة عقود، يعد الاسلام احد اكثر الاديان تنوعا فِي اميركا اذ يستقطب اتباعا من نحو ٧٥ بلدا لكل طرائقه الخاصة فِي التعبد، زرت المسلمين فِي الجنوب والغرب والشمال الشرقي والغربي، فوجدت تشكيلة من الاعراق والممارسات والطبقات والثقافات واللغات، لم ار نظيرها الا فِي مكة المكرمة اثناء الحج»[١] وبالتالي نرىٰ تشظي الهوية الواحدة إِلَىٰ هويات قائمة عَلَىٰ اسماء اخرىٰ، فالإسلام فِي اميركا يتشظىٰ إِلَىٰ هويات فرعية تعتمد عَلَىٰ الطبقة، الثقافة، اللغة، العرق.... هنالك مسلمون بيض واخرون سود، بعضهم من البوسنة وبعضهم من جنوب اسيا، شيعة، سنة، متصوفة.... الخ. ان أشهر مسلمي اميركا «محمد علي كلاي» يقول عن نفسه: «انا اميركا،

١. مجلة ناشيونال جيوغرافيك العربية، عدد مايو، ٢٠١٨

الا انني الجزء الَّذِي لن تعترفوا به، لكن اعتادوا علي، اسود واثق مزهو، اسمي لا اسمكم، ديني لا دينكم، اهدافي تخصني انا، فلتعتادوا علي انتم» ان الاسلام يتعدد فِي وجوهه ويتشظى إِلَىٰ هويات مرعبة تسهم فِي اغناء المشهد الامريكي، لينا سريني طاهية معجنات امريكية من أصل لبناني نشأت فِي مطبخ عائلتها فِي مدينة «دجيربورن ميشيغان» تبدع فِي صناعة طعام لبناني مع وصفات اخرىٰ، مثال تنوع. تعلق ليلىٰ فاضل عَلَىٰ مسلمي تكساس بهذا التعليق الممتلئ تنوع وكذلك خوف ورهاب الاسلام فِي تكساس «يعيش فِي مدينة هيوستن أكبر عدد من المسلمين مقارنة بمناطق اخرىٰ فِي الولاية، ويتنوعون كتنوع المدينة نفسها، فضلاً عن ذلك تؤوي المدينة اول مسجد يعتمد اللغة الاسبانية، يدعىٰ المركز الاسلامي وهو يقدم للمسلمين اللاتينيين خطبا ومنشورات حول الاسلام.

في تكساس أكثر من ٢٤٠ مسجد وفيها توتر ديني، ففيها تم اعتقال مراهقا مسلما عام ٢٠١٥ لما أخطأ مدرسه التقدير وظن ان الساعة الَّتِي اخترعها ذلك الطفل هِيَ قنبلة. اما عن مدينة «ديربورن» فِي ديترويت فهي تسمىٰ عاصمة العرب فِي شمال اميركا، المذهب الشيعي سائد فيها، اذ تعد هَذِهِ الضاحية موطنا فِي عيون اللبنانيين والعراقيين والسوريين واليمنيين ومسلمين اخرين، تحاول مجاميع كثيرة فِي اميركا ان تنال من مسلمي الدولة عبر عرقلة بناء مساجدهم ومقابرهم فِي ولايات جورجيا وماساتشوستس وتينيسي وتكساس، بل ان بعض مسلمي اميركا اليوم بات يشعر بالخوف والقلق بسبب تهديدات المتطرفين فبات اولادهم يتعرضون للتنمر فِي المدارس ويوصفون بالإرهابيين من قبل اترابهم.

تقول احدىٰ المسلمات الاميركيات واسمها «ندرات» ذات يوم كنت فِي متجر كوستاكو فاقتربت مني سيدة وسلمتني كتيبا وقالت «قد تمتعك قراءته» لم أدرك طبيعته، ولما فتحته وجدته قصة مصورة عن المسلمين، من مقاطعة «سنقتل الجميع» كان الكتيب يسخر من المسلمين ولم اعرف ما افعل لقد كان الامر مفاجئا»[1] نجد ان الهوية تتداخل لتنتج هويات اخر وتكون العلائق بين الهوية الواحدة متغايرة ناهيك عن علاقة الهوية مع الهويات الاخرىٰ، مسلم/ سني/ شيعي / عربي/ امازيغي/ كردي/صومالي/ مصري

---

١. مسلمو اميركا، مقال منشور في مجلة ناشيونال جيوغرافيك العربية، مايو/ ٢٠١٨، ص٧٦.

/ بوسني/ .... الخ. تجاه مسيحي/ لاتيني/ بريطاني/ اسباني/ هندي/ .... الخ.

نجد ان المسيحي يقابل المسلم بالهوية الدينية، الا ان هناك هويات اخر داخل الهوية الدينية نفسها، وهذا ما رأيناه فِي المثال الاميركي.

ولقد رأينا كيف ان العنصرية تجاه الاخر المختلف كيف تفشت؟ وكيف سبقها السلوك التمييزي فِي إطار محاربة الاخر والذي يرمز له اختصارا sdt social Dominance oricntation، وهو السلوك المتمثل بالاكثرية تجاه الاقلية وهو التمييز الَّذِي يسبق العنصرية وهو وثيق الارتباط بالعرقية، والفرد فيه ضائع بين الدين والسياسة والعشيرة والطائفة اي: ان هَذَا السلوك يوفر بيئة مناسبة وملائمة للسيطرة الاجتماعية ضمن الهوية ومفهوم الفرد معها يضيع تماما.

من هنا فإننا ملزمين فيفهم طبيعة المعرفة الاجتماعية والسياسية وعمليات الاتصال، يجب فهم العلاقة بين العمليات الاجتماعية والممارسات الاجتماعية والتمثيلات الاجتماعية لعلم النفس السياسي ونؤمن ما نحتاجه من ادوات نظرية لتحليل الروابط بين الوظائف الادراكية الفردية والعناصر الاجتماعية العامة الَّتِي قد تؤثر فِي الطريقة الَّتِي يفكر بها الناس والتي يدركون بها التفاعل بين المجتمع والسياسة ويمثل الميل إِلَىٰ السيطرة الاجتماعية الاساس الَّذِي تقوم عليه سيطرة جماعة الاغلبية والسلوك التمييزي وهو وثيق الارتباط بالعرقية، ويستخدم الميل إِلَىٰ السيطرة الاجتماعية لتفسير عدد متنوع من الظواهر الاجتماعية / السياسية.

في sdt المجتمع يقوم عَلَىٰ تراتبيات اجتماعية تقوم عَلَىٰ جماعات، والفرد ضائع بين قوىٰ الدِّين المرتبطة بالسياسة، والعشائرية ورجال المال، وهكذا تتعقد الامور عندما يكون الارتباط العشائري مع الديني، عند ذاك تتحقق رؤىٰ التخلف بشكل مخيف ومختف فِي نفس الفترة.

النَّاس ينشؤون توجهاتهم، ويعيدون انتاج التوجهات ازاء الذات والاخرين، وازاء مسائل اجتماعية، مثل: انعدام المساواة أَوْ سيطرة الجماعة / اقلية / اكثرية، بالاعتماد عَلَىٰ التصنيف الاجتماعي واهتمامات التماهي الاجتماعي الَّتِي تنشأ فِي سياق العلاقات بين الجماعات، وتعالج نظرية السيطرة الاجتماعية الهويات الاجتماعية، وعملية التصنيف

الاجتماعي باعتبارها من ملامح العالم الموضوعي.

اننا امام اللاعدالة بسبب الاغلبية وهذه الاشكالية بالتضاد من التنوير الَّـذِي نعتمده كأساس لبناء المجتمعات من هنا عندما يفقد الانسان حريته ومكانته الاجتماعية سيكون متمرغا فِي العبودية كما يقول «ادموند برك» المفكر السياسي الايرلندي «اجعل عقل اي انسان متمرغا فِي العبودية إِلَىٰ الحد الَّذِي يغدو فيه متعايشا معها وقابلا بكل نتائجها، لكن سيظل ثمة حد يدفع فيه القمع ذلك العقل المتساكن مع العبودية إِلَىٰ الثورة عَلَىٰ مظاهر اللاعدالة»[1] ومن اقواله ايضاً السلطة تستأصل وعلىٰ نحو تدريجي كل فضيلة انسانية وشعور بالرقة والطيبة من العقل البشري، وان الشفقة ونزعة عمل الخير، والصداقة هِيَ الفضائل غير المعروفة تقريبا فِي الحلقات العليا للسلطة».

كذلك وللحفاظ عَلَىٰ حالة الوئام داخل المجتمعات مع الهوية والهويات المتعددة لا نحتاج للقوانين بقدر ما نحتاج «الاجماع» consensus اذلا يرتبط الناس الواحد مع الاخر من خلال اختام وقوانين مسطورة عَلَىٰ الورق، بل هم منقادون من خلال التماثلات والتطلعات المتطابقة، وسمات التعاطف الانساني المشترك، ليس ثمة ما يفرز من رابطة الوئام بين امة واخرىٰ من التقارب فِي القوانين والاعراف، والعادات والسلوكيات فِي المعيشة فِي الحياة، فهذه كلها قوىٰ مضمرة اعظم بكثير من القوة الكامنة، فِي الاحلاف بذاتها، انها تعهدات ملزمة كتبت فِي القلب»[2] اذ امن برك بالإمبراطورية البريطانية الَّتِي تقوم وتشد اواصرها الثقافة لا الاكراه الاعمىٰ.

كذلك فاننا لنقيم مكانا وفضاءا مجتمعيا عظيما تركن اليه كل الهويات فيقول عنه ايغلتون: «المكان الاوحد الَّذِي يجب لن تأنس اليه كل سلطة هو عقول وعواطف ومصالح افراد الشعب» وهنا فمن يحقق هَـذَا الشيء بالدرجة الاساس هم الحكام «الساسة» اذ عليهم ان يتناغموا مع طموحات الشعب ويحققوا حلم الشعب فِي وحدته، والا فسيكون الناس متناحرين بسبب هوياتهم الدينية والعرقية فالعنف حسب ايغلتون كان فِي الغالب «نتاجا لتناسل ذلك القدر المهول من اللاعدالة» وان «العامل المحرك الَّذِي

---

١. ادموند برك، مفكر سياسي ايرلندي لديه كتاب «تأملات حول الثورة الفرنسية» صدر عام ١٧٩٠ م صاحب مقولة السلطة الرابعة وله مبدأ المحافظة الذي اسس علىٰ اثره «حزب المحافظين».

٢. برك نقلا عن: تيري ايغلتون، الثَّقافة، ت: لطفية الدليمي، المدىٰ ٢٠١٨، ص١١٨

دفع المطحونين لارتكاب كل تلك الفظاعات المخزية انما هـو وقاحـة السـلطة وعجرفتهـا المتغطرسة»[1] كذلك يقول برك: «العادات اكثر اهميـة بكثـير مـن القـوانين، اذ ان القـانون يتأسس عَلَىٰ تلك العادات إِلَىٰ حد بعيد، العادات فِي نهايـة المطـاف هِـيَ مـا يثـير النكـد أَوْ يبلسم الالام، يشـيع الفساد أَوْ النقاوة الاخلاقيانية، يرمي إِلَىٰ الحضـيض أَوْ يرفع إِلَىٰ ذرىٰ المجد، يشـيع البربرية أَوْ التحضـر السلوكي فينا، من خلال عملية ثابتة، متواترة، منتظمة، غير محسوسة، شبيهة تماما بالهواء الَّذِي نتنفسه، العـادات هِـيَ مـا يمـنح حيواتنـا شـكلها ولونها الكلي»[2] هكذا فالهوية تعتمد بمعنىٰ اخر عَلَىٰ العادات وتتشكل هويتنا وفق عاداتنـا وتقاليدنا وايديولوجياتنا ومعتقداتنا تتداخل تماما وفي ذلـك يقـول «موسـكونبي»: حياتنـا العامة تعج بانفجارات الاوهام، وبايديولوجيات تخليطية، ومعتقدات شجرية.

فالمعرفة الاجتماعية ليست مركزة او موزعة عند القمة، بل هِـيَ شـبكة مـن العلاقـات الاجتماعية، والممارسات والمؤسسات والجماعات المتشابكة.

المجتمع المتفكر يجري فيه الانتقال من معالجة المعلومات إِلَىٰ تخليـق وانشـاء الـدلالات الاجتماعية.

التفكر الطبيعـي –هو التفكر فِي الحياة اليومية الَّتِي تهيأ لها كل البشـر، انه التفكر الَّـذِي يسـتخدم المعرفـة الَّتِـي تتقاسـمها الجماعـات الاجتماعيـة، وهـو يركـز عَـلَىٰ التفـاعلات والعلاقات البشـرية، وبالتالي فهـو يتخـذ اشـكالا متباينـة، ولأسـباب تعـود إِلَىٰ ظـروف اجتماعية، فهو يرغم البشـر عَلَىٰ ان يتخذوا المواقع الخاصة بهم ويدافعوا عنها، انـه التفكـر الَّذِي يقاضـي الفعل ويقومه وينتقده ويطرح مقترحات بشأنه، ويستخدم التفكر الطبيعي المعرفة، والمعتقدات الَّتِي تولدت عن خبرات ثقافية وتاريخية راسـخة ويسـتنبط ويسـتنتج بناء عليها»[3].

«تدفق متواصل للمداولات بين الاشخاص الَّذِينَ تبقىٰ اراؤهم وامـزجتهم فِي انثيـال دائم».

التمثـيلات الاجتماعيـة الَّتِـي نقصـدها هِـيَ srt social representation

---

١. بيرك، نقلا عن تيري ايغلتون، م س، ص ١٢٣

٢. م س، ص ١٢٥

٣. كريستيان تيليغا، علم النفس السياسي، ت: اسامة الغزولي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، مـايو، ٢٠١٦، ص ٩١-٩٢.

theory تشتغل هَذِهِ النظرية عَلَىٰ المشترك عَلَىٰ المستوىٰ الاجتماعي من معرفة، ايديولوجية، ومعتقدات وبالتالي ممكن ان تلتقي الهويات من خلالها لا ان تتقاطع، يتمثل المجتمع بكافة طوائفه من خلالها.

التمثيلات الاجتماعية: هِيَ تفاسير صيغت عَلَىٰ نحو جمعي لظواهر غير مألوفة ومركبة، لتحول هَذِهِ الظواهر إِلَىٰ شكل مألوف وبسيط، وهي تخص محتوىٰ التفكر اليومي، مخزون الافكار الَّذِي يسبغ التساوق عَلَىٰ معتقداتنا الدينية، وعلىٰ افكارنا السياسية والصلات الَّتِي نخلقها عَلَىٰ نحو تلقائي، ونحن نتنفس التمثيلات، تكون موجودة بقوة فِي ممارسات اجتماعية معينة، عند تأسيس الهويات والدفاع عنها ضد خط الاخر.

وللغة اهميتها ودورها المحوري فِي احلال الحوار محل الصراع بين الهويات واهميتها تتشكل فِي كونها مهيمنة عَلَىٰ الحياة الاجتماعية، وهي الوسيط الَّذِي تتشكل عبره وبه العلاقات الاجتماعية والدلالات الاجتماعية والتمثيلات الاجتماعية والمقابلات الاتصالية والاستراتيجيات والانماط الاتصالية وتتبادل الاعتماد عَلَىٰ التفكر الاجتماعي فهي تتكون عبر التفكر الاجتماعي وهي ذاتها تحول التفكر الاجتماعي، وفي التمثيل فيه «الفهم المشترك» والعمليات الاتصالية كمثل / الذيوع، الترويج، البروباغندا.

يتكون وسط اجتماعي مطلع عَلَىٰ التطورات الجديدة فِي العلم، والترويج كالترويج للاديان والمذاهب مثلا ومناهضة كل رؤية للعالم من شأنها تحدي النظام العقدي.

والتمثيلات الاجتماعية هِيَ قضايا اتصال حية بالنسبة للفاعلين الاجتماعيين، وللمؤسسات والمجتمعات وهي تنقل وتكرس الهويات الاجتماعية واهتمامات المجتمع.

هل تؤثر التحولات الاجتماعية المؤلمة عَلَىٰ الهويات والتعدد الثقافي؟ نعم تؤثر وهذا ما حصل فِي العراق بعد التغيير فِي ٢٠٠٣م اذ اصبح البلد جزء من «التحول الاجتماعي المؤلم» t raumatogenic social change اذ يتميز بتبدل مفاجئ، شامل، سريع، جذري، غير متوقع، صادم، وهو ما نسميه بـ«الرضة الثقافية» وهو واحد من طروحات عديدة حول حقيقة وتأثير التحول الاجتماعي السياسي السريع والمتطرف.

ومواصفات الرضة الثقافية هي: تداعي الثقة، الصورة المتشائمة للمستقبل، الصور

النوستالجية للماضـي[1]، وكل هَذِهِ المواصفات اضحت واقعا مؤلما فِي العـراق اذ تـداعت الثقة بين مكونات المجتمع العراقي بفعل الرضة اذ ان التحول الاجتماعي/ السياسي المؤلم قاد إِلَىٰ الرضة الثقافية وبالتالي تكون لدينا اول صفة من صفاتها اذ تداعت الثقة بين العرب والكورد، السنة والشيعة، السنة والكـورد، الشـيعة والكـورد، المسيح والمسـلمين..... الخ.

كما أنَّ الصَّورة المُتشـائمة للمسـتقبل هِـيَ اليـوم فِي رؤىٰ كـل العـراقيين بـلا اسـتثناء. وحنينهم للماضـي واضح جدا ومؤكد فالعراقيون يعتبرون ان ماضـي بلادهم هو أفضـل من حاضـرها. ان الواقع الاجتماسياسي ان صح تعبيرنا عنـه اليـوم فِي العـراق بـات أكثـر تعقيدا من التعليقات الاكاديمية والسياسية الَّتِي نراهن عليها، والاغلبيات الكبـيرة الَّتِـي تفضـل الديموقراطية كنظام، لكنها لم تعتنق بعد مجموعة المعايير والعمليات الَّتِي تمثل بنيـة النظام الديموقراطي، اعتناقا كاملا، مما اثر عَلَىٰ مصير الهويات داخل البلـد تـاثيرا كـاملا. متجـاهلين بـذلك اهـم ركيـزة يقـوم عليهـا النظـام الـديموقراطي اذ يفضـي النمـو «الاجتماقتصادي» إِلَىٰ ارتفاع التعبير عن الذات، ما يفضـي بدوره إِلَىٰ مستويات اعـلىٰ مـن الديموقراطية وقيم التعبير عن الذات تتلخص فـي:

أ- احترام الحرية الانسانية.

ب- احترام التعبير السياسي.

ت- احترام عدم الامتثال

ث- احترام الناس الاخرين

ج- رضا بالغ عن الحياة[2].

ولهـا اهميـة كبـيرة فِي فهـم ديناميـات الـديموقراطيات الليبراليـة أَوْ الدسـتورية، أَوْ الانتخابيـة، والفعـل السـياسي والاختيـار السـياسي، وتـرتبط هَـذِهِ القـيم بالتوجهـات والمؤسسات الديموقراطية ووجود هَذِهِ القيم يحدد مدىٰ الممارسـة الفعليـة للديموقراطيـة الليبرالية فِي مجتمع ما. وبالتالي احترام الهويات والخصوصيات لأفراد المجتمع

واحترام الهويات يتصادم مع «اللاتسامح» الَّذِي يرتبط بدوره بـ:

---

١. م س، ص ٥١

٢. كريستيان تيليغا، م س.

١. العنصـرية
٢. الاقصاء المعنوي
٣. العقلية التسلطية

فالكثير من الميليشـيات والافـراد الخـارجين عـن القـانون لا يرتـاحون إِلَىٰ الحيـاة فِي ديموقراطية ليبرالية حديثة، والتسلطي يميل:

١. العداوة العرقية. أَوْ الطائفية كما فِي الحالة العراقية
٢. التحامل عَلَىٰ الاخر
٣. التمييز ما يـدفع النـاس للتطـرف –الراديكاليـة – الَّتِـي تتحـرك ببطـيء داخـل المجتمعات بسبب العقليات التسـلطية والتـي تقـود إِلَىٰ اقصـاء الاخـر ويسـاعد عليها:

اللايقين الشخصي بالمقابل، غياب العدالـة الاجتماعيـة تصـور خطـر محدق بالجماعة كما حصل فِي الحالة العراقيـة وكـما يحصـل اليـوم فِي الحالـة الفلسطينية وشعور بالقطيعة الاجتماعية، والتطرف والاعتدال كلاهما لهـما دلالات تختلف باختلاف النـاس فهـما يكتسـبان الـدلالات مـن البيئـات السياسية، والتطرف يكون ويتكون وفق حزمة توجهات تسلطية.

تعد العزلة الاجتماعية والافتقار إِلَىٰ التعليم وانعدام الامن الاقتصـادي والزينـو فوبيـا xeno phobia كراهية المختلفين والغرباء كما ان استخدام المصـطلحات التاليـة للنيـل من الاخر المختلف «حثالة المجتمع»، «قذارة»، «بقايا بشـرية» لنزع البشـــرية عـن الاخـر «فضلات» الخ...

بمعنىٰ نزع الشـرعية، نزع الشخصية، نزع الانسانية، كممارسات خطابية ضـد الاخـر المختلف، قمع اجتماعي يمارس ضد طائفة معينـة ومحـددة مـن النـاس، الاهـتمام بالثقافـة واللغة والتفاعل الاجتماعـي لتفعيـل التسـامح عكـس اللاتسـامح وعكسـه وانجـازه فِي الممارسات الاجتماعية، والحذر من العقلية التسلطية الَّتِي تركز عَـلَىٰ اللاتسـامح وتميـل إِلَىٰ التركيز ايضا عَلَىٰ نمط اجتماعي معين عَلَىٰ نمط معين من الاشخاص يكون غير قـادر عَـلَىٰ التعامل ببساطة طبيعية أَوْ بكرم مع اولئك الَّذِينَ ليسوا من قرابته أَوْ من نحلته.

يقول كريستيان تيليغا «ان كل مجتمع ينتج عَـلَىٰ نحـو متصـل مخزونـا مـن التحـاملات

والخبرات والمعارف البدهية الَّتِي يستخدمها الناس العاديون لتفعيل التمايزات بين «نحن» و«هم» ولا يمكن استنباط هَذَا المخزون من التحاملات ببساطة من الشخصية أَوْ من التنظيم الجواني لعمليات عقلية فلا بد للمرء ان ينظر فِي المحل الَّذِي تتموضع فيه هَذِهِ التحاملات، واين يوجد بيتها اذ ان بيتها هو التنظيم الاعتيادي للمارسات الاجتماعية واللغوية، فالتسامح واللاتسامح ليسا مجرد ملحقين للشخص المنفتح العقل كنقيض كامل للشخص المنغلق العقل، بل هما اقرب إِلَىٰ ان يكونا موتيفتين تقليديتين حواريتين تغطيان كامل الطيف السياسي والايديولوجي، من اليسار إِلَىٰ اليمين، من الليبرالية إِلَىٰ المحافظة»[1]. نحن وفي ضوء هَذَا الكلام نحتاج إِلَىٰ التأكيد عَلَىٰ الروابط بين الاتصال والهوية والمجتمع والبنىٰ الشائعة للتصنيفات السياسية. كذلك نحن بحاجة إِلَىٰ ايجاد بنىٰ معرفية مشتركة حول قضايا يجري حولها الجدل فِي المجتمع، وهي توجه تموقع الفرد والجماعة. لذلك من هنا تنبه اهمية التفكر فِي الحياة الاجتماعية والسياسية لايجاد «مجتمع مفكر» وهذه ليست مجرد خاصية، بل هو بعد تكويني فِي المجتمع.

التفكر الاجتماعي: وهو جهد مشترك يجري فيه اخضاع القضايا الراهنة والعلاقات الاجتماعية والمعرفة لرصد علائقي دقيق.

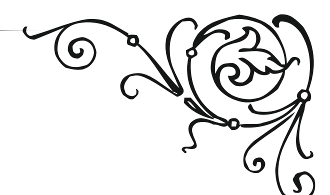
من هنا فـ«ان السلطة الحاكمة يجب ان تتكون من خصائص تكون هَذِهِ الخصائص ممهدة لقيام مجتمع متفكر، فالسلطة السياسية يجب صبغها بصبغة جمالية وجعلها مصدر متعة وحائزة عَلَىٰ المقبولية، اذا ما اريد لها ان تبدي الوفاء المطلوب تجاه افراد الشعب، وان اية سلطة تفشل فِي الوفاء بعبء هَذِهِ المهمة سيخافها شعبها عوضا عن ان يحبها، بالتالي ستكون قياداتها المفترضة لجماهير الشعب متقلقلة ووقتية وغير ذات تأثير يذكر»[2] فما ان تتحول السلطة بفعل شبيه بالخيمياء القديمة إِلَىٰ ثقافة وتتغلغل فِي نسيج كامل السلوك اليومي حَتَّىٰ تستحيل جميعا غفلا عن الوسائل الحاكمة الَّتِي تمتلكها تلك السلطة فِي مخزونها وسنمتثل تلقائيا إِلَىٰ ضوابطها، وفيها لن تجد السلطة حاجة لنشر تلك الوسائل بطريقة قسرية»[3].

---

١. م س، ص٨٦

٢. تيري ايغلتون، الثقافة، م س، ص١٢٦

٣. تيري ايغلتون، م س، ص١٢٦



الفصل الثالث

قدرات المثقف على تبني التغيير

وفق منهجية الفكر المرن

أولا

الفكــر المــرن والفكــر الحي وعلاقتهمــا الاشكاليـــــة مـــع المؤسســــة الدينيـــة

للمعارف وجوه عديدة و لها مديات كبيرة لإنتاج القدرات الشاملة للنهضة بالأفكار المطروحة باعتبار ان هَذِهِ الافكار المطروحة هِيَ جزء من هَذِهِ المعارف المهمة، للفكر المطروح عدة تفسيرات من قبل الكثير من المفكرين فمنهم من يتناول الفكر المطروح بأنواع من التناول البناء القادر عَلَىٰ صياغة مفاهيم تجديدية شاملة ومتخصصة للنهضة، ومن هَذِهِ المفاهيم «الفكر المرن» هَذَا المفهوم هو من المفاهيم الحداثية وله ارتباط مباشر بقدرة المثقف عَلَىٰ تناول العديد من الأمور الشاخصة لأنهاض المجتمعات ففي مقارنة لطيفة بين المثقف والمتعلم يتبين أن المثقف أكبر قدرة عَلَىٰ تغيير الأفكار وتبنيها فِي خضم التغيرات المجتمعية أي أن المثقف قد تراه يتبنىٰ نهجاً أَوْ فكراً معيناً ولكن سرعان ما يغيره لتبين الكثير من المساوئ الَّتِي تعتري هَذَا الفكر أَوْ ذاك، أما المتعلم فهو ذو فكر صعب التغيير أي جامد وليس فِي كل الأحايين فقد يستطيع التغير ولكن بعد اللتيا واللتي، وهنا يكون المتعلم فِي صراع راديكالي مع أفكاره المشوبة بطابع الجمود وبين التغيرات المرنة، إنَّ الفكر المرن هو مصطلح يخص بالدرجة الأساس المثقفين وقدراتهم عَلَىٰ التغيير أي مفاهيم المثقف التنويري والفكر المرن يدل بشكل أساسي عَلَىٰ قدرات المثقف عَلَىٰ تبني التغيير وإدراج مفاهيمه بصورة نهضوية.

لقد حاول الكثير من المثقفين إدراج مفاهيم الفكر المرن ضمن مديات المجتمع التغييرية ولكن ضعاف التفكير اعتبروا إن تغيير الأفكار هو حالة من حالات ازدواج الشخصية أي ازدواج الأفكار والذي يلقي بضلاله عَلَىٰ الأفكار المرنة الممزوجة بدافع من عدم الاستقرار الفكري لكنهم لم يدروا ان تغيير الأفكار وفق رؤىٰ التنوير لهو أمر مهم جداً وذلك للتطورات الحاصلة فِي كيفيات وحيثيات المجتمع.

نستطيع ان ندرج مسارات التغيير ضمن إطر وأعماق الحاضر فليس التفكير المرن تخبطاً وليس تأرجحاً بين الأفكار والاتجاهات أَوْ أسلوباً فِي المحاولة والخطأ ولا سيراً فِي الركب ولا عملية مسايرة للآخرين بل هو منهج فِي السلوك يضع فِي الاعتبار متغيرات واقعية وموضوعية إذ أن المرونة ليست انسياقاً وراء فرد أَوْ جماعة، ونحن هنا نحدد مفاهيم مهمة تساير التفكير المرن أي أن التفكير المرن ليس تخبطي أَوْ مماشي للأهواء ويفهم الكثير من أبناء المجتمعات أن التفكير المرن هو تفكير مفتوح ليس له ما يحدده أَوْ حَتَّىٰ يشذبه ولكن تناسىٰ هؤلاء أن مثل هَذَا الانفتاح سيولد عملية مغايرة Uحتىٰ لتصريفU التَّفكير بحد ذاته باعتبار أن التفكير هو أرقىٰ العمليات العقلية المعرفية حيث يمارسها العقل عند الشعور بمواجهة موقف يتطلب تصرفاً، كذلك فان الفكر المرت يتبع التربية اذ تعد الأسرة هِيَ المسؤولة عن تبني حرية التفكير وجعله مرناً أَوْ جامداً ولكن فِي نظري أن هَذِهِ مسألة ليست صحيحة بما فيه الكفاية وذلك لأن عملية التفكير المرن أَوْ غيره هِيَ من مجريات العقلية البشرية وتطلعاتها والدليل عَلَىٰ ذلك أن هناك الكثير من أصحاب الفكر المرن نشؤوا فِي عوائل مغلقة تماماً وفي بيئات مغلقة ولكن كانت لديهم التطلعات الإنسانية والأفكار المرنة فِي منهجيتها ولكن لا ننكر ماللأسرة والمجتمع من تأثير كبير عَلَىٰ مسايرة ما يدعمه فِي عمله الفكري.

إنَّ النَّتائج الَّتِي تترتب عَلَىٰ منهج الفكر المرن هِيَ كثيرة وعلىٰ رأسها الاجتهاد هَذَا المنهج المهم الَّذِي تبناه الكثير من علماء المسلمين ومراجعهم الفكرية فهذا أبو حنيفة النعمان يقول: «هَذَا الَّذِي نحن فيه رأي لا نجبر أحداً عليه ولا نقول يجب عَلَىٰ أحد قبوله بكراهية فمن كان عنده شيء أحسن منه فليأت به» وفي البداية كان المسلمون يستخدمون لفظة التأويل بدلاً من الاجتهاد ولكن فيما بعد اصطلح الاجتهاد كعلم أساسي ورئيسي- وذلك متابعة للمستحدثات والمستجدات إن العلاقة الأساسية بين الفكر المرن والاجتهاد هِيَ الَّتِي تولد مناهج التفكير العالية والتحليل الَّتِي نستطيع أن نسلطها عَلَىٰ كل مجريات الحياة المعرفية والثقافية وفرز ثقافة تنويرية قادرة عَلَىٰ مواكبة الحاضر والتخطيط للمستقبل وهكذا لو تخصصنا بمنهجية الاجتهاد لدىٰ المسلمين لرأينا كيف فرزت المذاهب السنية الأربعة: الحنبلية والحنفية والشافعية والمالكية وكذلك المذاهب الشيعية

بتعدداتها المختلفة وذهب كل من المسلمين مذهب خاصا يخالف جماعته دون مضاضة وكان بالإمكان أن تصبح المذاهب ستة أَوْ ستمائة أَوْ بلا حدود كما يقول الدكتور السيد القمني لولا تدخل السياسة فِي شؤون الفكر والثقافة وتعصب السلطان لرأي ثقافي ينتمي إليه مع امتلاكه القوة لفرضه عَلَىٰ جميع العباد فرضاً وهذا ما حدث فِي محنة خلق القرآن وقرار المتوكل إغلاق نوافذ حرية الفكر بإيقاف أي عمل اجتهادي جديد بعد الأربعة الَّتِي انتهىٰ إليها الاجتهاد السني والذين استمروا بعمليات الاجتهاد تمت محاربة أغلبهم كمذاهب كما حدث مع المعتزلة الَّذِينَ أصروا عَلَىٰ الأخذ بحكم العقل إذا تعارض معه الشرع فِي مسألة من المسائل الَّتِي تعرض للمسلمين اعتباراً لحسابات مصلحة العباد دون مصلحة الدين فمصلحة الدين والديان فِي مصلحة العباد وبالتالي التزم أهل المذاهب بالمكاشفات العلمية غير القادرة عَلَىٰ إدارة الازمات وهذا ما سبب فشل المسلمين بل وحتىٰ عدم قدرتهم عَلَىٰ التفكير بالشكل الصحيح تجاه ما يعرض لهم من أمور مهمة فِي الحياة العامة ودليلنا عَلَىٰ ما نقول هؤلاء التكفيريون الَّذِينَ طبقوا الدين كما جاء فِي بداياته للقيام بأعمالهم الارهابية، لم يستطع المسلمون إِلَىٰ الآن إلا القليل منهم بكافة مذاهبهم ومراجعهم أن يتبنوا موقفاً شجاعاً ومعروفاً وواضحاً وظاهراً تجاه هؤلاء الإرهابيون الَّذِينَ قدموا الاسلام بصيغته البدائية للعالم وزادت الكراهية والعدائية تجاه المسلمين كما مر بنا فِي الفصل السابق لدىٰ الغرب حَتَّىٰ أصبح واحدهم لينفر من كلمة الإسلام والمسلمين فأين علماء الدين من هَذِهِ المشاهدات الارهابية الَّتِي تنخر جسد المسلمين بكافة بلادهم وامهم فمرة يسمون أنفسهم جيش أنصار السنة وهم يرتكبون أبشع المذابح وأروعها تحت هَذَا الاسم ومرة الجيش الإسلامي وأخرىٰ جيش محمد ومرة يسمون أنفسهم جيش أَوْ كتائب فلان من الصحابة فهل يجوز أن ينسب اسم صحابي مقدس لدىٰ بعض طوائف المسلمين وان كان هَذَا الصحابي قد ارتكب اعمالا اجرامية فِي حينها وحسب التاريخ ولكنه اليوم مقدس حسب اليات التقديس الاسلامية المتبعة، ويلطخ اسمه بعبارات وأعمال إرهابية أليس حري بما يسمىٰ بعلماء المسلمين أي رجالات الدين، التبرؤ من هَذِهِ الجماعات السفاكة الَّتِي لا تراعي إلاً ولا ذمة فهذا ما يدلل بوضوح عَلَىٰ عجزهم عَلَىٰ مواجهة التحديات لأن هَذِهِ التحديات قد يكون لها ارتباط بما تؤمن به هَذِهِ

الفئات ولكن المشكلة الأصعب هِيَ أن عدم مواجهة هَذِهِ الحركات الارهابية فكرياً سينقل صورة للعالم بأن المسلمين هم من يدعم هؤلاء الارهابيين غير القادرين عَلَىٰ مواجهة الثقافة والفكر المرن. فقد دخلت ذات يوم فِي موقع من مواقع الارهابين وكان فيها أفلام ذبح مروعة للإنسان وإذا بالتعليقات تهيل الشتائم للإسلام ولكن أين علماء المسلمين منها أليس حري بهم أن يتصدوا لهؤلاء التكفيريين الارهابيين، وهناك فكرٌ آخر هو الفكر الحي وقد يتسائل سائل ما الفرق بين الفكر المرن والحي لقد قلنا فيما سبق أن الفكر المرن ليس تخبطي وليس عشوائي بل هو فكر موجه فكر منظم ضمن أسس متينة وذلك لأن عشوائية التفكير لا تنتج أهمية مقتدرة للعملية الفكرية بل تنهكها، أما الفكر الحي فهو الفكر المتقد الَّذِي يأتي بالمرتبة الثانية لأهميته بالعملية المعرفية بعد الفكر المرن الفكر الحي هو ذلك التفكير النابع من العقل والذي يكون نهضوياً وقادراً عَلَىٰ البناء فهو مستطيع أن يبني ولكن فيه الكثير من الشوائب الَّتِي يجب أن يخلص منها أصحابها ومن أصحاب الفكر الحي فِي العالم العربي والإسلامي بل هم أول من أسس له جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده فكانت لديهم ممارسات مهمة ضمن أطر الفكر الحي ولكن أصحاب الفكر الحي غير قادرين عَلَىٰ الاستمرار بمواجهة التحديات بشكل أصحاب الفكر المرن وذلك لأن منهجية أصحاب الفكر المرن أعلىٰ من منهجية أصحاب الفكر الحي لقد حاول أصحاب الفكر الحي أن يمارسوا عملية الاجتهاد ذات الصلة الوثيقة بالفكر المرن ولكنهم بقوا أمام بعض المعوقات لم يستطيعوا أن يحلوها مثل عبارة «لا اجتهاد أمام النص» فلم يستطيعوا حل هَذِهِ الاشكالية، فِي حين أصحاب الفكر المرن حلوها ومنهم الدكتور القمني حيث يعلل أن الاجتهاد أمام النص ممكن بما لا يخالف النص كنص قرآني أي لا يغير فيه شكلاً و لكن يجعل فيه المرونة الكافية لمواكبة الحاضر وفي ذلك يقول الدكتور السيد القمني: «إن الفقهاء خاصة الحنابلة بعد أن تمكنوا من القضاء عَلَىٰ الاتجاه العقلي «المعتزلة» جمدوا الإسلام فِي ثلاجة الاجتهاد -يكمل فيقول- لعل أشهر قواعد سجن العقل فِي حبس الاجتهاد هِيَ قاعدة لا اجتهاد مع النص وهي أكثر قواعد علم الأصول ضراوة» إذن إن عملية الاجتهاد هِيَ عملية مرنة ارتباطها بالفكر المرن أوسع وأشمل لذلك أصحاب الفكر المرن نجحوا فِي استنباطات وتحكمات الاجتهاد أكثر من أصحاب

الفكر الحي الَّذِينَ وقفوا أمام بعض العبارات ولم يستطيعوا أن يجدوا مخرجاً لها.

كي تستطيع المجتمعات أن تتبنى منهجية الفكر المرن عليها أن تتخلص من التصلب الَّذِي هو حاجز يصد كل فكر جديد ويترك ضحاياه فِي معزل عن التطور، كذلك إن وسائل الإعلام بكل ماهياتها المختلفة هِيَ أيضاً يجب أن تتبنى منهجية واضحة فِي طرح مناهج الفكر المرن وحتى الفكر الحي وجعل مفارقات ومقارنات بين هَذِهِ المناهج من هنا فإن منهج المرونة الفكري ينطوي عَلَىٰ القبول بمراجعة المقررات الفكرية والسلوكية عَلَىٰ مستويات العلم والثقافة معاً بما فيها مراجعة الذات والاستعداد لاعادة النظر وهذه الكلمة الأخيرة مهمة جداً أي إعادة النظر حَتَّىٰ بتاريخنا المشوب بمهولات ومنشطات الرجعية وتخليصه منها وإعادة النظر بمنهجية الأفكار فالإنسان يغير حسب تغير الظروف والوقائع وجريان الحياة. وهنا لا يفوتني أن أذكر لحظة تحول الإنسان من مناهجه الخاصة إِلَىٰ منهجية الفكر المرن فهذه اللحظة هِيَ لحظة مهمة وحاسمة وهي لحظة الحضور الكلي الحي أَوْ اللحظة السرمدية كما يصطلح عليها الدكتور عبدالغفار مكاوي وهو كاتب من مصر يقول إن هَذِهِ اللحظة الَّتِي يخترق الإنسان من خلالها الزمن ولا يكون لهذا الزمن الإنساني أي معنى دون حضورها الخصب الحي فيه ويبرز الدكتور مكاوي سؤال مهم يقول فيه كيف نصل إِلَىٰ هَذِهِ اللحظة أَوْ تصل إلينا فِي زمن الضجيج والضوضاء والإعلان والاعلام والتسرع والسطحية والفكر العام والخاص الَّذِي يلبد السحب المعتمة فوق رؤوسنا والضباب عَلَىٰ مرايانا ويجيب الدكتور عبدالغفار مكاوي عن هَذَا السؤال بما نصه «سمعت أن بعض الرسامين والشعراء الكبار كانوا يبدعون لوحاتهم وقصائدهم فِي أتون المعارك الحربية الطاحنة ووسط نقع غبارها ودوي رصاصها وكلنا يعرف كم من المبدعين واصلوا عطاءهم عَلَىٰ الرغم من كل هَذَا بل عَلَىٰ الرغم أيضاً من العوز المادي والشقاء الروحي فلنتذكر ذلك كله ولنحاول أن نبدع لحظتنا أَوْ نتركها تبدعنا بالرغم من الاختناق والحصار» إن هَذِهِ الكلمات هِيَ القادرة عَلَىٰ صنع منهجية خاصة بالفكر المرن وصنع اللحظة التاريخية الَّتِي تنتقل فيها عقلية الإنسان من فكر هدام أَوْ متراخي فِي تطوره إِلَىٰ منهجية واضحة وراضية، ومن خلال مفاهيم التنوع الثقافي والمفاهيم المتصلة به بالامكان ان نوجد فكرا متحررا وعلى كافة الاصعدة فما أحوج الإنسان إِلَىٰ فهم الحياة

وتأملها تأملاً واقعياً كي يستطيع رسم صور لمستقبل زاهر رسماً قادراً عَلَىٰ مواكبة كل أطر التحضر وبعمق ونتائج مستلهمة واقعياً من صيغ الحاضر المتطور والماضي غير المتأزم والشرط الأول لهذا كله أن ندرك معنىٰ المجتمع من حيث هو بُنية قائمة عَلَىٰ التكافل والتفاعل والتضامن المشترك او المتبادل لعل أخطر المشكلات إننا نعيش واقعاً استقر فِي وعينا الباطن دون ظاهر القول إننا تجمع بشري لا مجتمع أفراد.. لا بُنية مترابطة كل يرسم مصيره ومستقبله لا مصير المجتمع ومستقبله وكل يتحدث عن الثقافة وعن الذاتية الثقافية حديثاً معمىٰ دون أن نملك وعياً علمياً بمعنىٰ الثقافة الاجتماعية وضرورتها ومركز نشأتها وتطورها وتوارثها وأن الثقافة الاجتماعية هِيَ ثقافة محورية تدور رحاها حول بنىٰ المجتمع وحاضره دون النظر إِلَىٰ شكل وأصل أفراده هل هم ترك أم عرب أم إنكليز أم أي قومية أخرىٰ. إن مفهوم الثقافة الاجتماعية هو مفهوم بحاجة إِلَىٰ بعث حضاري والبعث الحضاري مفهوم يجب أن يتداركه المجتمع تداركاً وعيوياً نهضوياً حاذقاً أي يجعل له خطط تنموية للنهضة الحية الشاملة، لكن هناك مشكلة أخرىٰ وهي إننا كل يتباهىٰ بثقافة مجهولة له تأريخاً وتأصيلاً وحركة اجتماعية ومنطلقة من نزعة محورية عصبوية دون أن يدرك ومن ثم تقبل تنوع الثقافات بوصفها ضرورة اجتماعية وضماناً للنهوض وإن إرتقاء حياة الإنسانية فِي شتىٰ المجتمعات وعلىٰ مدىٰ التأريخ رهن تنوع الثقافات وتفاعلها وتباين الرؤىٰ واختلاف الآراء وتوافر آلية اجتماعية تكفل التفاعل الايجابي الحر، فالآلية الاجتماعية هِيَ انفتاح كل القوميات والأطراف المعنية بعملية النهضة عَلَىٰ بعضها البعض أما أن تفتخر كل قومية أَوْ طائفة أَوْ حضارة معينة عَلَىٰ أخرىٰ افتخاراً ماضوياً غير جدي فلا يوجد هناك سبيل للنهضة.

نحن نعيش حياتنا اطراداً قدرياً عفوياً وفكرنا أَوْ ثقافتنا معلبات تاريخ، الذات عندنا جوهر ثابت واكتمل مرة وبقي مكتملاً إِلَىٰ الأبد لا يتغير مع الزمان وآحاد البشر شأنهم شأن وحدات الأرابسك تكراراً نمطي وعددي والامتداد الزمني لا يعني أولاً وأساساً فعلاً إنسانياً نشيطاً وتغييراً متصلاً، مجتمع الأمس مثل مجتمع اليوم ومجتمع الآخر نريده مثل مجتمع الأنا ثقافة اجتماعية وسلوكاً أَوْ هكذا نرىٰ قدرة المرسوم وإن اختلف زعمنا أنه ظل السبيل... الجميع سواء.. وما يصدق عَلَىٰ هَذَا يصدق عَلَىٰ ذاك ولا مجال للتنوع ومن

ثم لا مجال للحوار مع الآخر ولا مجال للتسامح مع مخالف فِي الرأي ولا نسعىٰ إِلَىٰ فهم أسباب الاختلاف أَوْ السبيل إِلَىٰ الوحدة مع التباين والتنوع والاختلاف وسبب هَـٰذِهِ الخطيئة الفادحة إننا نظن أن الحقيقة واحدة مطلقة فِي الزمان وفي المكان فهكذا تعلمنا ثقافتنا المعيشة مثلما تعلمنا أن الحقيقة مصدرها خارج الذات وإنها يقين مطلق وليس وليدة فعل وتفاعل وحوار بين الذوات المشتركة وتفاعلهم مع الواقع ومع أنفسهم ونغفل أن تعدد الواقع وتغير الزمان يعنيان تعدد الحوار وتغير مضمون هَذَا الحوار عَلَىٰ مستوىٰ المجتمعات زماناً ومكاناً وأحرىٰ بنا أن نتأمل حياتنا.. لا أن نتأملها باعتبارها تجلياً اعجازياً ولكن باعتبارها فعالية الأنسان / المجتمع فِي التاريخ لتغيير الواقع أَوْ أن نتأمل الحياة الاجتماعية باعتبارها حدثاً زمانياً مكانياً له سيرورته وصيرورته لنستكشف ذواتنا الجمعية أَوْ الاجتماعية لا الفردية فِي تنوعها فنعيها بعقلانية ونعي حركتها المستقبلية بإرادتنا حركة قوامها وركيزتها حوار علمي سمج بين ثقافات الشعوب وحوار عقلاني إرادي بين الإنسان/ المجتمع والطبيعة.. حوار هو التفاعل الحي أَوْ الحيوي هو إرادة الإنسان/ المجتمع مجسدة فِي فعالية واقعية وتفاعلية اجتماعية تصنع التاريخ ماضياً وحاضراً ومستقبلاً وهذه الفعالية والتفاعلية الَّتِي تنتج المجتمع تتسم بخاصية أولية وأساسية، هِيَ قابليتها للتنوع الثري والتعدد الخصب فِي أنماط الاستجابات وليس شأنها الاطراد العشوائي النمطي شأن الحيوان.. ولهذا كل إنسان مجتمع يبني مجتمعه وينتج ثقافته عَلَىٰ النحو الحاضر به زماناً ومكاناً ويكتسب خصوصية من إطاره الايكولوجي ومحيطه العقلي ونهجه فِي الحوار وفي التعامل ومن ثم تتعدد المجتمعات وتتنوع الثقافات عَلَىٰ مدىٰ الزمان فِي إطار الشروط الوجودية وبأن التنوع والتغير هما فِي ذاتهما شرطين وجوديين أساسيين من شروط وجود الحياة الاجتماعية.. هما سمة وضمان الحياة الاجتماعية فِي اطرادها الدينامي المتجدد المتفاعل، وهما مجلىٰ الإرادة الانسانية والابتكار والتجديد ومناط فعالية وارتقاء الفعل والفكر العقلانيين، إن التماس الوحدة والتجانس والتماثل أبداً هو التماس لسموات الوجود وإلتماس لخاصية التحجر والجمود، الإنسان بطبيعته السوية لديه إستعداد وقابلية هائلة للتنوع والتغير فِي حركة حية دينامية وهذا ما أفضىٰ إِلَىٰ تباين أشكال الحياة وأشكال فهم الحياة وصور التعبير عن الحياة وسبل الأخذ بالحياة والتعامل

معها، تنوع فِي النظر إِلَىٰ الكون والوجود وعناصر الحياة ففي التنوع والتعدد والاختلاف حياة الإنسانية وارتقاؤها.. ومع ايماننا بالتعدد والتنوع نؤمن أيضاً بأن هناك ما يجمع بين البشر إنها وحدة مع الاختلاف أَوْ لنقل التباين فِي إطار الوحدة فالتنوع الثقافي لا يعني التنافر الإنساني المطلق، ولا يعني النفي الوجودي المتبادل وإنما يعني أنه مع الإيمان بضرورة التعدد والتنوع ضماناً للحركة فإن ثمة ضرورة للفهم العقلاني لتأكيد تكافل عنصر أَوْ عامل التكافل الإنساني الأشمل ووحدة الجوهر الإنساني.

إن التباين ليس عامل هدم بل حافز حركة قائمة عَلَىٰ التفاعل فِي إطار الفهم العقلاني والوحدة الإنسانية ومن ثم يكون ضرورياً أن ندقق النظر فِي كيفية ترابط الناس بعضهم ببعض داخل مجتمع ما.

إن فرصة المجتمع للتطور الارتقائي وكذا فرصة الإنسانية تكون أكبر كلما زادت درجة التشابك وعمق الترابط المتبادل بين بعضهم والبعض الآخر فِي إطار صورة عقلانية مشتركة للمجتمع، فهذا هو جوهر الانتماء الايجابي وهنا تتوحد اللغة والفكر وتتماثل الأهداف وتتكامل الجهود وتتعزز الروابط.. الحياة البشرية بطبيعتها متحورة إنها حياة ذات تاريخ وطبيعة تفاعلية تحولية دائماً وأبداً هِيَ التجربة الإنسانية القائمة عَلَىٰ الفعل والفكر وعلىٰ التفاعل الَّذِي هو جوهر روح المعاشرة الاجتماعية وجذر نشأة الثقافة.

فالثقافة:منتج اجتماعي لتكييف فرص ومناخ الفعل والتفاعل الاجتماعيين فتكون الثقافة إطارهما وليست علتهما ومن ثم فإن دراسة ثقافة مجتمع ما باعتبارها نتاجاً مجتمعياً تاريخياً تعني بالضرورة دراسة الفعل الاجتماعي وعلاقات التفاعل داخل المجتمع فدراسة الفعل الاجتماعي لهي دراسة مهمة جداً تنتج فكراً أصيلاً وذلك لأن الَّذِي يشترك فِي تكوينها هو المجتمع بجميع فئاته القومية والمذهبية أي أن وحدة الإنسانية هِيَ الحاكمة فِي إنتاج ثقافة ذلك المجتمع وفي ذلك يقول أبن رشد فِي تفسير ما بعد الطبيعة «الإنسان وإن كان موجوداً من قبل علل كثيرة فإن علته الَّتِي هو بها موجودٌ بذاته هِيَ الإنسانية لأنه إنسان بذاته» تبقىٰ مسألة الحرية فِي طرح الفكر والتنوع الثقافي الإنساني، فالحرية جوهراً للوجود البشري فمفهوم الحرية مفهوم حديث يعبر عن حساسية وافق فكري ما كان يوجد فِي الفكر الفلسفي للحقبتين اليونانية والعربية الإسلامية فحقبة معرفة الدولة

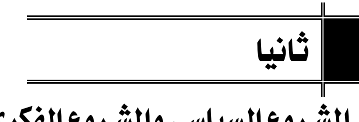
الإسلامية لم تعرف نظريات الحرية من فلاسفة اليونان فإذا عرفت أن فلاسفة العرب قد أخذوا جل علمهم من الفلسفة اليونانية وغيرها فقد تشكلت فكرة الحرية عبر مخاض تاريخي ونظري عسير إذ لم تستطع ثقافة الحرية أن تفرض نفسها عَلَىٰ المشهد الفكري والسياسي إلا بفضل معارك شاملة عَلَىٰ الجبهات الاجتماعية والسياسية والثقافية والفلسفية، كان عَلَىٰ فكرة الحرية والمساواة بين الناس فِي الإنسانية والمواطنة لكي تظهر أن تنتظر حَتَّىٰ يتمكن الإنسان من الوعي بذاته والشعور بقدرته عَلَىٰ تدبير أفعاله والتخلي عن فكرة التحديد المسبق للمصير وتعويضها بفكرة الامكان وعدم التجدد. إن ظهور فكرة العقد الاجتماعي فِي الأزمنة الحديثة كانت إيذاناً عَلَىٰ انتصار فكرة الحرية فِي نهاية الأمر.

إذن فالحرية: هي المنطلق الأساسي والعقلي فِي بحث قيم التنوير ورفدها وبعثها من جديد للأمة فلا حرية للفكر وللمعتقد سيكون هناك تضارب كبير بين ابناء الأمة الواحدة، فالتنوع الثقافي يحتاج حرية كاملة وكافية لإقامة أبواب للنقاش ولمداخلات وعقد ندوات للحوار والبحث الثقافي الفكري. أن الحرية الثقافية تفرز نتاجاً للتنوع الثقافي والوحدة الإنسانية فالكل متساوون فِي الوحدة الإنسانية فالإمام علي بن أبي طالب يقول: «الناس صنفان إما شريك لك فِي الدين أَوْ نظير لك فِي الخلق» فهذه المعادلة الإنسانية تنبئ بالوحدة الإنسانية العظيمة عَلَىٰ مدىٰ قرون ولكنها لم تجد لها تطبيقاً حسياً يُذكر، فالوحدة الإنسانية هِيَ مطلب قديم قادر عَلَىٰ تحديد وتجديد أطر النهضة كذلك بعث التنوع الثقافي فِي حياة الأمة كذاك من الأمور الهامة فِي إحداث التنوع الثقافي هو الاطلاع عَلَىٰ الثقافات وانفتاحها عَلَىٰ بعضها البعض فعلىٰ سبيل المثال لو أخذنا الحاضر العراقي كمثال كم من العراقيين العرب يعرفون الثقافة الكردية أَوْ حَتَّىٰ لمجرد الاطلاع عليها؟ قليل جداً أَوْ يكاد يكون معدوم فكم أديب كردي نعرف وكم أديب تركماني نعرف فِي حين نحن عَلَىٰ أرض واحدة وضمن مصير مشترك واحد.

أن الرؤية الثقافية فِي بلاد النهرين تفرض مدياتها اليوم كي ينفتح الجميع فثقافة التركماني العراقي هِيَ ثقافة لكل العراقيين، وثقافة الكردي العراقي هِيَ ثقافة للجميع، وثقافة الايزدي والصابئي والمسيحي، وهكذا فالعراقيون فِي حقيقة الأمر لديهم انفتاح ضئيل جداً عَلَىٰ ثقافة بعضهم وهم اليوم بأمس الحاجة لانفتاح كلي عَلَىٰ ثقافتهم كي

يستطيعوا أن يفرضوا التنوع الثقافي فِي بلادهم ومن باب ينطلقون إِلَىٰ البلاد والحضارات الاخرىٰ كي ينفتحوا عليها. إن الانفتاح عَلَىٰ الآخر ضمن أولويات وسبل الارتقاء بالمجتمع والنهضة ويتطلب ذلك إبراز معالم الحضارة لدىٰ الغير لسد الفجوة والهوة الحاصلة بيننا وبين الآخرين ولا سيما الغرب.

إن الاسهام الكبير فِي مجال الفكر والثقافة العالميين لدىٰ العرب قليل مقارنة بالأمم الأخرىٰ ولكن نرىٰ بعض العرب قد نالوا جائزة نوبل للآداب أَوْ للسلام وذلك بسبب مساهماتهم الرائدة وكان اخرهم نادية مراد الفتاة الايزيدية الكوردية العراقية الَّتِي رفعت راس العراق عاليا والتي شهدت اسوء ابادة بشرية قامت بها مجاميع داعش الارهابية للطائفة الايزيدية وهكذا ولكن للأسف الشديد جاء من يطعن فيهم ويعتبرهم موالون للغرب «الكافر» عَلَىٰ حد تعبير بعض الرجعيين اللانهضويين. وتبقىٰ مسالة مهمة للغاية تتعلق بالمشروع الفكري وعلاقته بالمشروع السياسي والتي اشرنا لها ضمنا فِي الفصل الاول وسنناقشها بالتفصيل فِي المبحث التالي:



المشروع السياسي والمشروع الفكري والعلاقة بينهما

إن العلاقة الإشكالية بين المفكر أَوْ المثقف عَلَىٰ اختلاف مشاريعهما الفكرية مع السياسي لهي علاقة إشكالية بحق وذات رؤىٰ زمنية بعيدة كان الأساس فيها هو الترابط بينهما وعدم فك هَذَا الارتباط بشكل صحيح مما جعل الفكر تابعا للسياسة وبشكل غير جيد حيث إن السياسة متغيرة نحو السلب أَوْ الإيجاب فمرة تتجه نحو السلب ومرة نحو الإيجاب وهذا يجعل الفكر تابعا لها فمرة نحو السلب وأخرىٰ نحو الإيجاب وهذه هِيَ المشكلة الحقيقية لعلاقة النهضة الفكرية بالمشروع السياسي ولو استطعنا قطع الحبل بين إنتاج الفكر وبين ممارسة السياسة لاستطعنا أن ننتج شروطا نهضوية مهمة فِي هَذَا المجال وقد يتراجع المفكر ويرتد –والشواهد كثيرة– مع تراجع المشروع السياسي ويزدهر مع ازدهاره ولعل هَذَا ما يفسر ازدهار الستينات من القرن الماضي عَلَىٰ جميع المستويات

حيث التقى المشروع الاجتماعي بمشروع الدولة الوطنية كما يفسر أيضا الانهيار العظيم حين تناقض مشروع الدولة فِي السبعينات والثمانينات من القرن الماضي مع المشروع الاجتماعي فانهارت كل مظاهر ازدهار الستينات. وفي المأزق الحالي حيث يعاني مشروع الدولة السياسي مأزقا كبيرا بين مطرقة الجماعات المتطرفة من جهة والنظام العالمي الجديد من جهة أخرى وحالة غياب مشروع العدل الاجتماعي المهم تعددت نتيجة لذلك المشروعات الطائفية لا الفكرية وبالتالي فان معادلة النهضة الَّتِي أرادت أن توازن فِي خطاب المثقف بين السلفية وبين غيرها من الخطابات المحدثة قد سقطت هَـذِهِ المعادلة فِي السلفية وتميز خطابها بالتلفيق وهنا يجب أن يعي المثقف أَوْ المفكر الحاجة إِلَىٰ قطع الحبل الواصل بين السياسي والفكري حيث باتت هَـذِهِ القضية أن نكون أَوْ لا نكون وذلك بالطبع دون إنكار.

إن ممارسة الفكر: هِيَ فِي عمقها ممارسة للسياسة وان ممارسة السياسة لا تنفك عن قاعدة فكرية صريحة، أَوْ مضمرة كما إن للفكر آلياته وأهدافه وللسياسة آلياتها وأهدافها ومن الخطر أن يتنازل الأول عن آلياته ليكون فِي خدمة الثاني حَتَّىٰ فِي حالة تبني الدولة لمشروع فكري محدد الملامح أيديولوجيا فواجب المفكر المنتمي إِلَىٰ تلك الايدولوجيا ألا يتنازل عن استقلاله ليبرر السلوك السياسي، ان المفكر أيا كان المنحى الفكري الَّذِي ينتمي إليه هو حارس للقيم ومدافع عنها،وهنا هو مصلح كما يقول علي شريعتي، وهذا هو الفرق الأساسي بين المثقف الَّذِي يستخدم الثاقفة وبين المفكر الَّذِي ينتج الفكر الإصلاحي[1] كما إن الارتباط غير المشروع بين الفكري والسياسي فِي تاريخنا العقلي –على حد تعبير نصر أبو زيد– لم يبدأ مع مشروع محمد علي باشا»[2] السياسي باعتباره أول

١. نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط الثانية ٢٠٠٥.ص٥٣

٢. إصلاحات محمد علي باشا وتأثيرها على نهضة مصر

لا أحد ينكر إسهامة محمد علي بعمق في بناء نهضة عربية مهمة وشاملة في القرن ١٩ إنطلاقا من مصر التي استقطبت أعدادا كبيرة من أبناء الجاليات العربية، بالإضافة الى جاليات أوروبية متنوعة وأصبحت حركة التحديث لديه أسيرة التدخل الأوروبي المباشر، فقد إستعان بخبراء ومهندسين أجانب، إلا أنه لم يسمح لهم بالتدخل في شؤون البلاد الداخلية وأبدى حذر شديد من سياسة القروض، ومنع تدخل السفراء والقناصل الأجانب في الدوائر الاقتصادية والمالية والسياسية المصرية ورفض تنفيذ مشروع قناة السويس

بخبرة علمية ورؤوس أموال أوروبية لا تخضع للرقابة المصرية المباشرة، وقد وصف بيترجران تجربة محمد علي بقوله : «تميزت إصلاحاته بإدخال تبدلات اقتصادية وإجتماعية عميقة، لكنها بقيت أسيرة دولة احتكارية، وتعبر عن مرحلة انتقالية نحو نمط إنتاج «رأسمالي _طرفي__" مرتبط وثيقا بالسوق الرأسمالي العالمي، وقد وصفه فاتيكبوتيس بأنه : « أول حاكم في الدول الإسلامية يحدث تبدلات إقتصادية بهذه الكثافة ويطور الاقتصاد المصري عن طريق توسيع الأراضي الزراعية، وإدخال الصناعة على نطاق واسع، واهم اصلاحاته تتمثل في:

١. تحديث الجيش المصري، حيث أجرى محمد علي سلسلة من الإصلاحات العسكرية كما يعبر عنها، لتأسيس جيش عصري أظهر كفاءة قتالية عالية في معظم المعارك التي خاضها، وهنا يعتبر البعض أنه كان له إنجاز كبير بتصفية دموية قام بها ضد المماليك في مصر بتاريخ ١/ مايو/ ١٨١١ أعقبتها تصفية نهائية للفرق الإنكشارية في الاستانه، ولا أعرف كيف يعبر البعض عن أن هذا إنجاز كبير قام به محمد علي باشا أي إنجاز دموي هذا نعتبره نهضة ؟ فهو لم يقم بإصلاح سياسي مع مناوئيه، بل قام بتصفية دموية سياسية لمناوئيه، وهذا مما يدل على إستبداده وإستعباده للناس وإيمانه بالقائد الأوحد.

إستفاد محمد علي باشا ممن بقي من ضباط الحملة الفرنسية في مصر، وكان في طليعتهم الكولونيل «جوزيف سيف» فعهد إليه بمهمة تدريب الوحدات الجديدة في الجيش المصري، وأوكل إدارة مصانع البارود وبناء الجسور وشق الطرق الى مهندس معماري فرنسي هو «باسكال كوست»، ووضع إبراهيم باشا الى جنبه عددا من الضباط الفرنسيين لقيادة الحملات العسكرية على بلاد الحبشة والسودان طمعا في مناجم الذهب فيها، وهذا كله مما يمارسه المستبدون، فترى المستبد الطاغية يحب أن يكون له جيش كبير مسلح ومحدث، وجيش فيه الكثير من الإمكانيات القتالية وكذلك الفنية لكي يقوم المستبد بغزو الدول التي تجاوره وتطويع شعوبها، وكانت لديه مصانع للبارود، وهكذا مما يدل على طغيانه وإستبداده حاله حال من قبله من حكام المسلمين، هذه هِيَ إصلاحاته في الجانب العسكري والسياسي.

وإستمرت الى حالة خوضه مغامرات فاشلة في محاولة غزوه اليونان، فقد سحق جيشه مع الجيش العثماني في معركة نافارين البحرية مما جعلته يرتدع ويتوقف عن نهجه المغامر، وهناك دليل واضح على منهجية محمد علي باشا الإستبدادية من الناحية العسكرية، حيث يشير تقرير للعام ١٨٣٣م أن موازنة مصر العامة بلغت ما يعادل ١٧,٦ مليون دولار أمريكي، وبلغت النفقات ما يقارب ١٥,٥ مليون دولار منها حوالي ١١,٨ مليون دولار للنفقات العسكرية، حيث يتبين من الموازنة التي ذكرت في أعلاه إستخدام الأموال الطائلة في الواقع العسكري مما يدل على تركيز محمد علي باشا على هذا الجانب لإرضاء رغباته التوسعية، وقد يتساءل سائل ويقول أن التركيز على الجانب العسكري هو ليس لإرضاء رغباته التوسعية بل لحماية دولته الفتية، ولكن هنا نختلف معه ونقول : إن كل هذه الأموال من غير الممكن أن تستخدم لإستراتيجية الدفاع،بل تستخدم وفق كل المقاييس لإستراتيجيات هجومية، وواضح من كثرة الأموال اولا وإستخدام جيوشه به

لغزوات للسودان والنوبة واليونان وغيرها كثير، كما أنه خاض حروب أخرىٰ للقضاء علىٰ حركات متطرفة ومنها الحركة الوهابية في الجزيرة العربية، إذن هذه هِيَ الإصلاحات العسكرية الواسعة التي قدمها محمد علي باشا.

٢. الإصلاحات الاقتصادية:

أما في المجال الاقتصادي، فقد ألغىٰ محمد علي نظام الالتزام في جباية الضرائب منذ ١٨٠٩م، وأنجز المسح الزراعي الشامل الكامل للأراضي المصرية في العام ١٨١٣م، والذي علىٰ أساسه أصدر قرارات تقضي بإعطاء المالك الجديد حق التصرف مدىٰ الحياة بمساحات محددة من الأراضي الزراعية التي تم توزيعها، ولكن من الأمور التي يحسب لها حساب كبير في نهضة مصر الحديثة حين شجع محمد علي باشا الشوام والمغاربة والأوروبيين علىٰ المجيء الىٰ مصر للعمل فيها والاندماج مع أبنائها، وأصدر عدد كبير من القرارات التي تشجع الهجرة الىٰ مصر للعمل والاستقرار الدائم فيها، وهذا يدل علىٰ تشجيعه للإستثمار بوقت مبكر في الحياة المدنية المصرية، حتىٰ أنه في الرابع من إبريل ١٨١٤م نشر محمد علي في مالطا إعلانا يدعو فيه العمال من جميع الاختصاصات للمجيء الىٰ مصر، والتعاقد مع الدولة للعمل في الصناعات التابعة لها بأجور مغرية، وهذا يدل علىٰ نظريته التطويرية في المجال الاقتصادي، حيث كانت أغلب بلاد العالم العربي تغط في ظلام وسبات عميقين، أما مصر فهي تقوم بالإستثمار، وهذه هِيَ النظرة التطويرية التي تمتع فيها محمد علي باشا، وقد يتساءل سائل لماذا كل هذا الاعتماد علىٰ العمالة الأجنبية وليس المحلية من قبل محمد علي باشا ؟.. وللجواب:

أ. اعتمد علىٰ هذا العدد الكبير من العمالة لأن عدد سكان مصر كان قليلا في ذلك الحين مقارنة بمساحتها الجغرافية، حيث أجرىٰ محمد علي باشا مسح اجتماعي في العام ١٨١٤م، وقد تبين من خلاله أن عدد سكان مصر لم يكن ليزيد علىٰ ---٣٥٣٢- مليون نسمة، وهو رقم صغير مقارنة بحجم الأراضي الزراعية التي بلغت حينها ٢،٢٣١،٩١٥كم٢ وبالتالي هذا الحجم من الأراضي الزراعية يحتاج الىٰ أيدي عاملة كثيرة يحتاج فيها محمد علي أن يأخذ أيادي عاملة من الخارج.

ب. إستفاد محمد علي باشا من هذه الأيدي الماهرة التي جاءت له من أوروبا، حيث كانوا عمال مهرة نقلوا خبراتهم المهمة الىٰ مصر، وهذه هِيَ أهم نقطة لتواجد هؤلاء العمال في مصر آنذاك.

إذن نستطيع القول إن سياسته الاقتصادية قامت علىٰ ركيزتين، تأسيس صناعة حديثة مع تطوير بعض الحرف القديمة لإنتاج سلع قادرة علىٰ منافسة السلع الأجنبية، واحتكار الدولة للتجارة.

٣. أما في مجال التعليم، فقد اهتم محمد علي باشا اهتماما جديا بتشجيع التعليم علىٰ المستويات كافة، فأنشأ عدد كبير من المدارس الابتدائية في جميع المناطق، كما فتح الكثير من المدارس الثانوية في المدن والقصبات الكبرىٰ، ولما كان التعليم العالي لا يزال حكرا علىٰ الدول الأوروبية، سارع محمد علي إلىٰ إرسال عدد من البعثات العلمية إلىٰ جامعاتها، وبشكل خاص إلىٰ الجامعات والمعاهد الفرنسية، كذلك أرسل بعض البعثات إلىٰ جامعات ومعاهد بريطانيا والنمسا في إشارة واضحة إلىٰ أن

سياسته الثقافية قامت على أساس تنويع مصادر التعليم والثقافة واللغات للطلاب الذين تلقوا تحصيلهم العلمي على نفقة الحكومة المصرية، وقد أرسلت أولى البعثات إلى فرنسا في العام ١٨١٨م، وضمت ٤٠ طالبا من مصريين، وأتراك، وشاميين وأرمن.

وتشير بعض الدراسات الى أن عدد الطلاب الإجمالي الذين أرسلهم «الباشا" الى أوروبا بلغ ٣٣٩ طالبا منهم ٢٣٠ الى فرنسا، و٩٥ الى بريطانيا، و١٤ الى دول أوروبا الأخرى.

كما أن اهتمام محمد علي بالطباعة والنشر كان سمة بارزة له ولعبت مطبعة بولاق الشهيرة التي أسست عام ١٨٢١م وتوسعت بسرعة في السنوات التالية على تأسيسها الدور الأساس في نشر الكتب بالعربية والتركية والفارسية.

كل هذه الإصلاحات التي حصلت في حين كانت البلدان العربية تغط في سبات عميق وظلاميات كبيرة سوى بعض المفكرين والكتاب في بعض الدول، في حين كان الواقع الثقافي المصري متنورا على الرغم من استبداد محمد علي باشا في واقعه السياسي، ولكن في العراق كانت هناك حركات تنويرية وإصلاحية نفذت فيه على الرغم من قلتها وبساطتها، حيث يحدثنا التاريخ أنه في عام ١٨٨٥م دخلت مطبعة الى البصرة بإسم محمد علي باشكاتب وصارت تطبع فيها جريدة رسمية سميت البصرة، ثم اختلف محمد علي باشكاتب مع والي البصرة حمدي باشا، فأغلقت المطبعة وتوقفت عن العمل، وقد جاء الوالي على إثر ذلك بمطبعة أخرى بإسم الحكومة سنة ١٨٩١م وأعاد إصدار جريدة البصرة وطبعها سنة ١٨٩٢م، وهكذا نرى أن مصر سبقت العراق في الإصلاحات صحيح ولكن في بعض المجالات كان العراق يواكب بعض المسائل الإصلاحية كوجود المطابع مع التأكيد على أسبقية مصر على العراق ولكن ليس بوقت طويل.فاتني أن أذكر أن مطبعة بولاق المصرية أصدرت صحيفة ناطقة بإسم الحكومة إسمها الوقائع المصرية التي إعتبرت أول صحيفة عربية تصدر بإنتظام في بلد عربي.

٤. الإصلاحات الاجتماعية:

لقد فتح محمد علي باب الهجرة واسعا الى مصر بهدف زيادة الكثافة السكانية التي تساعد على بناء دولة قوية على أسس حديثة ويحميها جيش مصري، وعلى الرغم من وضعه لبعض الضوابط، بإعطاء الأولوية للمصريين في مختلف قطاعات العمل والإنتاج، فأنه ألغى كل أشكال التمييز ما بين المصريين وغير المصريين وأطلق الحرية لجميع الطوائف في ممارسة شعائرهم الدينية جهارا، وإنشاء الكنائس والمعابد والمدارس والنوادي الاجتماعية الخاصة بهم، وساوى بين السكان في الحقوق والواجبات، وهو تدبير لم يكن معمولا به بدقة في بعض أنحاء السلطنة وبعض الدول الأوروبية نفسها، وخاصة بالنسبة لليهود في ممارسة شعائرهم الدينية بحرية، ولكن بقي هو السلطان الأوحد الذي من غير الممكن إزاحته أو التعرض لسلطته، وهكذا تبقى أي نهضة عربية إن وجدت ناقصة غير مكتملة المعالم إما من الناحية السياسية أو الاقتصادية أو التعليمية أو الاجتماعية.

مشـروع سياسي نهضوي فِي العالم الإسلامي عَلَىٰ الرغم من وجـود الاسـتبداد ومصـادرة الحريات فِي بعض الفترات وكذلـك لم تكن التلفيقية سمة المعادلة النهضوية الَّتِـي ارتبطـت بمشـروعه أيضا بقدر مـا هِـيَ ايـدولوجيا يمكـن تلمـس مظاهرهـا فِي اغلـب المشـاريع النهضوية العربية، فبحجة تلمس مظاهر النهضة الحديثة ومسـايرة النصـوص الإسـلامية نجد الجمع بين الحالتين مما يسبب لدينا حالة مـن التلفيقيـة الَّتِـي لا تـبرز أي جانـب مـن الجوانب وتكاد فِي بعض الأحيان أن تنجر خلف السـلفية وهـذا الصـــراع بـين الفكـري والسياسي، وهو يعتبر اشد خطرا عندما يرتبط الفكري بالسياسي ويعتبر مؤدلجا وبصـورة خطيرة وحينئذ يعتبر هَذَا الصـراع سياسي وله أمثلة تاريخية مهمـة وأهمهـا الصـــراع بـين الإمام علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان حيث إن القران من أهم أدوات الصـــراع بين الطرفين وكذلـك كان القران بالنسبة للخلاف بين عـلي والخـارجين عليـه الرافضـــين التحكيم ونجد فِي هَذَا الصـراع رغبة علي بن أبي طالب فِي استبعاد النصوص الدينيـة مـن مجال الصـراع «القران حمال اوجه» وحين نقول القـران نقصـد التأويـل والتأويـل المضـاد وهي ظاهرة من ابرز ظواهر الفكر فِي تلك العصور وبعبارة أخرىٰ كـان الفكـري الـديني تابعا للسياسي تبعية تكاد تكون تامة وهذه الخطورة هِيَ الَّتِي تكلمنا عنها قبل قليل وبعض الأحيان يشترك المفكر فِي التبرير للسلطة السياسية وبانطلاقات فكرية ومثالهـا ابـن عـربي حينما مارس دورا تبريريا حين قرر إن الولاة سيتحملون مسؤولياتها أمام الله وحـدهم امـا عدلهم فسينال الرعية كما ينالهم بسببه رضـىٰ الله وينصح الرعية بناء عَلَىٰ ذلـك أن تكتفـي من الولاة بعدلهم تاركة أمر حسابهم عَلَىٰ مظالمهم لله وحده يوم الحساب، وهنا انقـل نصـا ما يقوله ابن عربي عن العلاقة الَّتِي تربط الصوفي بالملك أَوْ السلطان والحاكم حيث يقول« فينبغي للفتىٰ أن يعرف شـرف المرتبة «مرتبة الملك» الَّتِي هِيَ السلطنة وانه نائب عن الله فِي عباده وخليفته فِي بلاده فيعامل من اقامة الله فيها وان لم يجر الحق عَلَىٰ يده بما ينبغي للمرتبـة من السمع والطاعة فِي المنشط والمكره عَلَىٰ حد ما رسم له سيده وما هو عليـه ممـا أقـام الله ذلك السلطان فيه من الأخلاق المحمودة أَوْ المذمومة فِي الجور والعـدل فينبغـي للفتـىٰ أن يوفي السلطان حقه الَّذِي أوجبه الله له عليه ولا يطلب منه حقـه الَّـذِي جعـل الله لـه قبـل السلطان مما له أن يسامحه فيه أن منعه منه فقوة عليه ورحمة به وتعظيما لمنزلته إذا كـان لـه أن

يطلب به يوم القيامة»[1] وهذا الموقف التبريري لم يكن ابن عربي وحده بل صاغه الفكر الفقهي صياغات مختلفة وان اتحدت فِي الغاية والنتيجة واعتصم الفقهاء بمبدأ «درء المفاسد مقدم عَلَىٰ جلب المصالح» ليقولوا إن الخروج عَلَىٰ الولاة ولو كانوا ظلمة فسقة يؤدي إِلَىٰ فتن ومفاسد اخطر من تلك الناتجة عن ظلم الولاة وفسقهم، كانت هناك بالطبع استثناءات قليلة من هَذَا الإجماع لكنه الاستثناء الَّذِي يمثل الهامش المؤطر للمتن أي الاستثناء الَّذِي يؤكد القاعدة، بالنتيجة فنحن لدينا إخفاق مشروع النهضة بمعادلته التوفيقية، الَّتِي اشرنا إليها حيث أفضت به إِلَىٰ التلفيقية فِي التحليل الأخير، أي أفضت به إِلَىٰ إلغاء التوفيقية ذاتها والانحياز الكامل لهذا الطرف أَوْ ذاك من أطراف المعادلة، وهناك نقطة مهمة فِي العلاقة بين السياسة والفكر فبعض الأحيان يكون للسياسة دور هام فِي نشر فكر معين لصالحها أَوْ لتحقيق نهضة اجتماعية بعيدا عن مساعي السياسة، وهذا ما أكد عليه محمد عبدة لأهمية دور المستبد العادل «مع اعتراضنا عَلَىٰ هَذَا المصطلح فهذا تناقض واضح» فِي تحقيق الاستنارة وتحديث المجتمع انطلاقا من تنفيذ مخطط تعليمي يحقق هَذِهِ الأهداف اما فِي لحظات الانكسار كان أول هدف هو هدم التعليم وإغلاق المجلات ومصادرة الصحف وتضييق نشاط المفكر إِلَىٰ ابعد مدىٰ ورغم أهمية المشروع الَّذِي تقدم به طه حسين أَوْ رفاعة الطهطاوي فقد كان تحقيق أي مشروع من هذين مرتهنا بالإرادة الحرة المطلقة لشخص الحاكم وهذا يسند ما ذهبنا إليه من رأي محمد عبده حول أهمية دور المستبد العادل كما علينا أن ننتبه إِلَىٰ نقطة هامة وهي وصاية المثقف والسياسي والتي تسبب بدورها أن تنتهي هَذِهِ الوصاية بنتيجة واحدة الدكتاتورية السياسية المطلقة من جهة وكهنوتية الفكر من جهة أخرىٰ ذلك إن الوصاية عَلَىٰ الجماهير استنادا إِلَىٰ نقص وعيها يفضي إِلَىٰ تثبيت هَذَا الوعي الناقص وتابيده وهذا واضح من عدة جهات من جهة وصاية السياسي تسبب الدكتاتورية وهنا نشير إِلَىٰ أن هَذِهِ الوصاية تنطلق أيضا من أحادية الفكر أَوْ الفكر الواحد أي إن الدكتاتور يرىٰ إن الناس كلهم أغبياء ولا يستطيعون معرفة كيف يفكر هو.

فالوصاية الَّتِي يفرضها الدكتاتور تسبب الفوضىٰ، والفوضىٰ تسبب الظلم والظلم

---

١. الفتوحات المكية،ج١،ص٢٤٢

يسبب العنف، والعنف يسبب مصادرة الحريات وتقييد الفكر وحبسه وإلغاء مشاريع النهضة وهذا هو سر الارتباط بين ممارسات السياسي المسئول وممارسات المفكر وهنا نوع آخر من الوصاية ألا وهو وصاية رجال الدين فرجل الدين يظن أن بفهمه الأحادي للنظرة الدينية هو يفرض وصاية عَلَىٰ المجتمع وهذه مأساة أخرىٰ تضاف إِلَىٰ ماسي الفكر لان الوصاية الدينية من قبل رجال الدين تسبب تقييد الفكر منذ البداية حيث لا تمر الوصاية الدينية بالمراحل الَّتِي تمر بها الوصاية السياسية والسبب فِي ذلك منهج التكفير الَّذِي يمارسه بعض رجالات الدين. وهذه الوصاية من رجال الدين ليست كلها بسببهم بل بسبب الوضع الاجتماعي الَّذِي وجدوا فيه من عاطفة جماهيرية كبيرة تحيط بهم وبالتالي فان هَذِهِ العاطفة تنبع من العقل الميثولوجي للناس وهو ما يركز عليه رجال الدين وينطلقوا منه مستغلين عاطفة وحب الجماهير لهم وهذا يعمم عَلَىٰ كل الديانات فرجالاتها ينطلقون من نفس الرؤية فنرىٰ رجالات الدين المسيحي يعادون كل من يقول بآراء الأديان البقية فنرىٰ نظرتهم لبوذا مثلا للفضيلة الأخلاقية حيث نراه حظي بالإجلال والتقدير عَلَىٰ نطاق واسع منهم لكن من ناحية أخرىٰ صادفت تعاليمه الرفض باعتبارها الحادية بل ومنحلة تفضي إِلَىٰ ممارسات فاسدة وخرافية عَلَىٰ الرغم من إشادتهم بدماثته وتراحمه وصور احد المدافعين عن المسيحية تعاليم بوذا ودينه بانها سميت عن حق دين اليأس وإنها ملائمة تماما للغنوصية الضعيفة والنزعة التشاؤمية، العاطفية الَّتِي أصابت جيلنا.

وكثيرا ما استخدم البعض مثال البوذية لدعم الحس المتنامي بالتفوق الأوربي ولتأكيد إن العقل الشرقي اقل ذكاء وأكثر تخيلا وطفولة وسذاجة من العقل الأوربي وهكذا نرىٰ هَذِهِ الجدالات المحتدمة بين المتدينين من كل الأديان تنبع عن رؤىٰ الالتزام القوي بالتعاليم الدينية العقائدية بصورة متعصبة وأصولية لكن عَلَىٰ الرغم من احتدام الجدل حول البوذية والمسيحية من قبل المتعصبين دينيا فان التعاليم البوذية الَّتِي شاعت حديثا استهوت كثير من الباحثين عن بديل ديني للتراث المسيحي وأضحت ساحة قتال حقيقية بين المسيحية من ناحية وقوىٰ الإلحاد والعلمنة من ناحية أخرىٰ وعبر عن هَذَا «كرا يمر» بقوله:

تمثل أول تأثير للمواجهة مع البوذية فِي الإحساس بان المسيحية تواجه منافسا عظيما وفريدا واستثنائيا.

ومضى «ارنست ابتل» إِلَىٰ ابعد من ذلك فِي كتاب له عن البوذية إذ زعم إن/ اشد الفلسفات الإلحادية غلوا فِي القرن التاسع عشر هِيَ النتيجة المباشرة للجهود البوذية فِي الغرب وسأتحدث بفصل خاص فِي هَذَا الكتاب عن البوذية لاهميتها كديانة حاولت اشاعة الاخلاق داخل المجتمعات.

ان إذكاء روح التعصب والتطرف تسبب فِي الكثير من الأحيان مسخ للإنسانية وإنهاكا لقيمها المتقدة لذلك برزت الكثير من الحركات والتنظيمات والتجمعات الَّتِي كان الهدف الأساسي من بروزها هو بث روح الحوار والسعي وصولا إِلَىٰ احترام وفهم متبادلين بدأ واضحا منذ فترة اسبق كثيرا داخل الحركة الترانسندانتالية الأمريكية «برزت الفلسفة الترانسندانتالية خلال القرن التاسع عشر بتأثيرات من أوربا «ألمانيا» وكذا تأثيرات شرقية «بوذية وكنفوشية وهندوسية»[1] وترىٰ هَذِهِ الفلسفة إن معرفة الواقع مستمدة من مصادر حدسية دون الخبرة الموضوعية وتعنىٰ بما هو قبلي وبديهي فِي المعرفة أَوْ الهي وتقلل من أهمية حقيقة الخبرة الحسية وترىٰ إن الخبرة الحياتية تشتمل عَلَىٰ عنصر لا عقلي أَوْ خارق للطبيعة وإنها بذلك تعلو عَلَىٰ الفكر العام المشترك ومن أشهر روادها فِي الولايات المتحدة «رالف فالدو اميرسون»و«هنري دافيد ثورو» و«جون فيري» و«مارغريت فوللر»،ولم تشهد أمريكا اهتماما عمليا بالأفكار الشرقية خلال القرن الثامن عشر، ولكن خلال السنوات الأولىٰ من القرن ١٩ بدا الاهتمام سواء البحثي أَوْ الشعبي فِي التزايد باضطراد والذي حفزته بوجه خاص كتابات سير وليام جونز حسب ما ذكر «جي.جي.كلارك» فِي كتابه «التنوير الآتي من الشرق» واقترنت هَذِهِ الفلسفة بالإيمان بجوهرية خيرية الإنسان وسمو الفكر الحدسي عَلَىٰ الفكر العقلاني واستهدفت نظرتها الروحية العميقة تجاوز العقائد والأديان ابتغاء تحقيق خبرة دينية يرجىٰ لها أن تكون كلية شاملة وتعتبر هَذِهِ الفلسفة من نواحي كثيرة استمرارا وتطويرا لأفكار الحركة الرومانسية

١. جي.جي.كلارك، التنوير الأتي من الشرق اللقاء بين الفكر الآسيوي والفكر الغربي،ت/ شوقي جلال،سلسلة عالم المعرفة، ٣٤٦ ط ٢٠٠٧.

الأوربيـة. اريـد ان أصـل بالقـارئ إِلَىٰ أن رائـد الحركـة الترانسـندانتالية «رالـف فالـدو اميرسون» تركز اهتمامه عَلَىٰ الحقائق الدائمة الَّتِي تشكل أساسا لجميـع الأديـان أكثـر مـن الاهـتمام ببيـان زيـف أي منها،وهكـذا فـان روح الحـوار وتواصـلها بـين الأديـان وبـين الحضارات ستجعل من التطرف والأصولية أفكار غريبة عن المجتمعات الَّتِـي يبـث فيهـا الحوار ومن الحوار لقاء الشـرق- الغرب حيث نرىٰ إن روبرت روسيل فِي روايته الرائعـة الَّتِي لم تكتمل «الإنسان العاطل من الصفات المميزة»[1] تكلم فيها عن الروح الثـائرة الَّتِـي تجلت واضحة مع مطلع القرن العشـرين ووصفها بأنها أشبه بالحمىٰ الَّتِي تتقد نارا والتـي انفجرت فِي أوربا أنها وباء ثقافي حقيقي بحيث لا احد يعرف عَلَىٰ وجـه الدقـة والتحديـد ماذا فِي الطريق ولم يكن فِي مقدور احد أن يقول ما إذا كان هَذَا فنا جديدا أَوْ أنسانا جديـدا أَوْ أخلاقا جديدة أَوْ ربما إعادة ترتيب مشوشة للمجتمع.

ما يهمنا من هَذِهِ الرواية هو انه فِي نهاية القرن التاسع عشـر ومطلـع القـرن العشـــرين شهدا إحساسا متزايدا بالتحرر من أوهام ومعتقدات خاطئة سادت بين الأوربيـين الَّـذِينَ تثقفوا عَلَىٰ المثل العليا العقلانية للتنوير والإيمان وهكذا كشف الرغبة فِي استكشاف بحـار أفكار جديدة وغريبة اذ إن الإنسان بإمكانه أن يغير فكره فِي لحظة زمنية معينة عندما يتبـين له فساد فكره فِي لحظة ما ووفق قراءات معينة لذلك فان التحول السـريع مـن التكوينـات الاجتماعية والاقتصادية إِلَىٰ التكوينـات الحديثـة ونشـوء فلسـفات ماديـة تسـتلهم العلـم والتراخي المطرد لقبضة المعتقدات والطقوس الدينية القديمة وطبيعـي أن شـجعت هَـذِهِ العوامل عَلَىٰ البحث عن بدائل أكثر إشباعا ودلالة هادفة وهكذا نرىٰ قدرة التنوير وتغيير الفكر عَلَىٰ قلب معادلة النهضة الفكرية وبشكل أساسي وهذا مما يجب ان يتبنـاه المشـــروع السياسي كي يمحق ويباد التطرف ويشاع التسامح كبديل أساسي له وبالتـالي عـدم إلغـاء الآخر وهذا ما ذهب إليه مارتن لوثر سنة ١٥٢٠م عندما كان يقول: ينبغـي التغلـب عَـلَىٰ الكتابة لا بواسطة النار.

كذلك يقول جون لوك فِي رسالة التسامح: «إني أناشد ضمائر أولئك الَّذِينَ يضطهدون

---

١. م س

ويعذبون وينهبون ويذبحون غيرهم من الناس بدعوى الدين أن يخبروني هل يفعلون ذلك بدافع من المحبة والإحسان»[1].

كل أفكار التسامح هَذِهِ تساهم فِي إبراز دور النهضة فِي المجتمع سيما إذا أخذها السياسي فِي نظر الاعتبار.

كل هَذِهِ العوامل الَّتِي تكلمنا عنها تسهم اسهامة كبيرة فِي تحرير الفكر وجعله فكرا مرنا ولكن تبقى المسالة الاهم ان قضية تحرير الفكر ينبغي ان تنطلق تحت ظل «قتل القديم بحثا».

ثالثاً:

تحرير الفكر فِي ظل قتل القديم بحثا

مما يخفى عَلَى القارئ ان المثقف يعيش اليوم ازمة حادة من عدة نواحي ومنها ازمة التفسير فهل يستطيع المثقف ان يفسر الامور تفسيرا عقليا فِي ظل حرية تساعده عَلَى ذلك أَوْ يفسرها بالرجوع إِلَى خطاباته السلفية الَّتِي لا يستطيع ان يتعداها بقدسية فيها وبالنتيجة عندما يفسر شيئا خاصا من الامور الثقافية حسب الخطابات السلفية سيتبين ضعف المنهجية فِي التفسير. سيما فِي النصوص المتعلقة بالأحاديث الَّتِي وردت عن رسول الاسلام وعن القران.

ان ازمة العقل فِي واقعنا الثقافي سببها الرئيس علاقة الخطاب التنويري الَّذِي يتبناه المثقف بالخطاب السلفي الَّذِي تتبناه بعض المؤسسات والذي يتبناه المثقف فِي بعض الاحيان عملا بمبدأ التقية ويبقى التفكير بواسطة العقل هو الامر الَّذِي يبحث عنه المثقف بحثا متواصلا كي يزيل الغبار عن التفسيرات ويضع التبريرات العقلية الَّتِي تواكب الحاضر وبالنتيجة فالعقل نستخدمه للبحث والتقصي وعلى كافه المستويات وهنا يقول الشيخ امين الخولي:- يجب «قتل القديم بحثا» فكيف نقتله بحثا الجواب بالعقل وحده وتفسيراته النهضوية فِي هَذَا المجال وقد كشف «زكي نجيب محمود» بقرائته لتراثنا

---

١. جون لوك، رسالة في التسامح، ت د.عبد الرحمن بدوي، مركز دراسات فلسفة الدين، ط الأولى،٢٠٠٦م

الفكري والديني فِي المرحلة الثالثة من سيرته العلمية ان للعقل دعامة اساسية من دعائم البناء الثقافي بل هو الدعامة المقابلة لدعائم الدين الَّذِي يمثل البعد الوجداني وهذه التفسيرات اي ان العقل يقابل الدين يتكلم عنها المفكر «نصر حامد ابو زيد» بان جعلت من المثقف يعيش ازدواجية رهيبة تتجلىٰ فِي التناقض بين فكره وسلوكه ، تمثل هِيَ الاخرىٰ ظاهرة تحتاج إِلَىٰ تفسير، بل الاولىٰ القول بانها احد تجليات ازمة العقل عَلَىٰ مستوىٰ الصفوة وهنا معنىٰ هَذَا الكلام يتجلىٰ فِي اننا ما زلنا فِي وصف الظاهرة ولم نتحرك لتفسيرها. ان ازمات المثقف كبيرة وحادة واكبرها ان يعيش فِي مجتمع يلغي ما يطرحه ويحاول ضرب المثقف بكل ما اوتي من قوة وكمثال عَلَىٰ ازمة التقابل بين الدين والعقل فالسؤال هنا.

هل يستطيع المثقف ان يفلسف مبدا عقائديا دينيا فِي ضوء نظرة حداثية فِي هَذَا المجتمع؟

والجواب كلا لماذا، لان الاستبداد والعمل عَلَىٰ الغاء الاخر ما زال فِي المجتمع، فكيف يستطيع المثقف ان ينتج خطابا تنويريا قادرا عَلَىٰ المواجهة هَذَا الخطاب الَّذِي وقع بين سندان نقيضه السلفي ومطرقة الخطاب الاستشراقي أصبح الدفاع عن التراث الديني لا نقده أَوْ تحقيق وعي علمي بدلالته احدىٰ مهامه، وهكذا دافع محمد عبده عن القضية فِي رسالة التوحيد جامعا بين المفهوم الاعتزالي للعدل والمفهوم الاشعري للصفات دون أدنىٰ احساس بتعارض المفهومين.

وحين يتخلىٰ المفكر التنويري عن موقف الدفاع يظل فِي خانة التبرير تعبيرا عن عجزه عن النقد وهذه هِيَ الطامة الكبرىٰ ان المثقف يتخلىٰ عن نقده للتراث ويصبح ناقدا جيدا تجاه الحداثة فقط، فِي حين ان النقد يتجلىٰ فِي المشروعين ا ي فِي مشروع نقد التراث ومشروع نقد الحداثة وهنا يعلق «زكي نجيب محمود» علىٰ مقولة لهربرت ريد يقول فيها:

«الاستخدام النفعي للتراث» يقول زكي نجيب محمود معلقاً:

«ان الثقافة هِيَ طرائق عيش فاذا كان عند اسلافنا طريقة تفيدنا فِي معاشنا الراهن اخذناها وكان ذلك هو الجانب الَّذِي نحييه من تراثنا واما ما لا ينفع نفعا عمليا تطبيقيا فهو الَّذِي نتركه غير اسفين وكذلك نقف الوقفة نفسها بالنسبة إِلَىٰ ثقافة معاصرينا من

ابناء اوربا وامريكا»[1] وهذا يرجعنا إِلَىٰ مبدا الاقتباس المشروط الَّذِي تناولوه مفكروا النهضة باقتباس ما نريده من الغرب بما ينفعنا نحن ونبذ ما لا ينفع.

ان الخطاب التنويري هو احد ازمات المثقفين اليوم لا سيما اذا عرفنا ان ضعف فكر النهضة التنويري عَلَىٰ مستويات عديدة تلتقي كلها فِي البحث عن حلول لكل التناقضات الَّتِي يزخر بها الواقع الاجتماعي والثقافي من جهة وفي البحث عن مبدا واحد يعد بمثابة العملة الاولىٰ أَوْ علة العلل لتفسير اي تعددية فكرية كانت ام اجتماعية ام سياسية من جهة اخرىٰ وهنا نشير إِلَىٰ ان هناك فروقا لابد من الاشارة اليها والاشادة بها ولو كانت فروقا جزئية الا ان تلك الفروق هِيَ الَّتِي تمكننا اليوم من نقد خطاب تنويري لا يتجاهل الاسئلة المكبوتة والمحرمة ، خطاب لا يخشىٰ المغامرة ، فتنتقل تلك الاسئلة من مستوىٰ الكبت والتحريم إِلَىٰ مستوىٰ الافصاح والعلن ولعل من اهم انجازات خطاب التنوير المميزة له عن الخطاب السلفي نظرته الديناميكية للماضي والتراث واعادة قراءة الكثير من رؤىٰ التراث وفق نظرة مغايرة تماما لما الفناه من خطاب سلفي مقيت ساهمت فيه المذاهب الاسلامية جميعها دون استثناء.

ولننتقل إِلَىٰ مسألة مهمة يعاني منها المثقف ولها انعكاسات كبيرة عَلَىٰ الثقافة وهي مكانة المعرفة ومن ضمنها المعرفة التاريخية ووظائفها فمثلا هنالك مجموعة من الاسئلة الَّتِي تطرح فِي باب المكانة المعرفية.

هل يستطيع ان يجيب عنها المثقف بحرية فِي ظل الاستبداد تجاه الحريات القائم وما هِيَ امكانية ان يجيب المثقف عن هَذِهِ الاسئلة مع وجود الحريات الكافية؟ فمثلا: كيف يدرس الاسلام فِي البرامج التعليمية بصفته دينا أَوْ نظاما فكريا أَوْ عاملا حضاريا؟

ما هو التأثير للمعرفة التاريخية. النقدية عَلَىٰ البيئة الاجتماعية – الثقافية الَّتِي تهيمن عليها الظاهرة الشعبوية؟ كيف يستطيع اذن المثقف ان يتكلم عن الاسلام مثلا أَوْ عن المذاهب الاسلامية مع وجود رجال دين يظنون ان هَذِهِ المسالة من اختصاصهم فقط اي ان التكلم عن الاديان هو من اختصاص رجال الدين وهم لا يفهمون سوىٰ التطرف المستمد فِي اغلبه من النصوص المقدسة، وهذه هِيَ المغالطة الكبرىٰ ان جزءا من ازمة

١. كتاب حصاد السنين زكي نجيب محمود، «ص١٨»

الثقافة لدينا تندرج من خلال هَذَا الاطار وهذا الاطـار اي الاسـتبداد الـديني فِي احتكـار الدين يجعل المثقف فِي «ازمة بيئية ثقافية» تحتكره إِلَىٰ حد بعيد، وهنا اسـوق تعليقـا للسـيد النائيني فِي كتابه «تنبيه الامة وتنزيـه الملـة» حيـث يعتـبر «ان الشـعبة الاسـتبدادية الدينيـة تفرض حفظ الاستبداد واسترقاق واستعباد رقاب العباد وتقوم بعملية وضـع المغالطـات من هَذَا النوع واحاطة الدين بهالات القداسة وذلك لتكريس استبدادها كقولها ان حقيقـة السلطنة التملكية والديمقراطية كنسبة الارض للسماء ولا تجتمع معها الا كاجتماع الظبـاء مع الضفادع فِي الماء»[1] وهكذا فهذه هِيَ ازمات للمثقف حيال هَـذِهِ الـرؤىٰ حـول الـدين مثلا حول عملية تدريس المفاهيم الاسلامية حول الوضع التنويري فِي البلاد كـذلك فـان رؤىٰ المثقف لها الاثر البارز فِي اشاعة مفاهيم التحرر الفكري كـما يقـول «امـين معلـوف» في«الهويات القاتلة»: «ان نظرتنا هِيَ الَّتِي غالبا تسجن الاخرين داخل انتماءاتهم الضـيقة ونظرتنا كذلك هِيَ الَّتِي تحررهم» حيث فلسفة الثقافة والمثقف ايضـا لهـا الاثـر البـارز فِي عملية تحرير المثقف من اشكالات الوضع وارائه لها الاثر الكبـير فِي عمليـة تحـرره وتحـرر الوضع الثقافي من الازمات المتعددة وهنا ثمة نـص مهـم فِي كتـاب زكـي نجيـب محمـود «تجديد الفكر العربي» عنوانه «غربة الروح بين اهلها» وهـو عنـوان يعلـق عليـه الـدكتور نصـر حامد ابو زيد انه لا تخص دلالته عَلَىٰ معاناة الازمة فالخطاب يعرف لنا ازمته بنفسـه حيث يقول زكي نجيب محمود عن ازمة الثقافة والمثقفين»[2]، «يخيل الي ان الكاتـب العـربي المعاصـر وسنفترض فيه امانة الاداء وصدق العبارة محتوم عليه ان يقع بين نارين لا يدري كيف ينجو بنفسه منهما، فهو اذا نظر إِلَىٰ امام وجـد ثقافتـه تعصـف عليـه اعاصـرها مـن الغرب بكل ما تحمله من علوم وفنـون وآداب ونظـم سياسـية وتيـارات فلسـفية فـيحس وكانه القريب الَّذِي يبسط الكفين ابتغاء الصدقة لانه لا يملك من ذاته شـيء يتبلغ به فان اخذته الكبرياء الرافضة واشاح بوجهه عن زاد لم يكن له فضل فِي انباته وانضاجه واعداده لم يجد امامه عندئذ الا ان يلوي عنقه إِلَىٰ الوراء ليأخذ زاده من مخلاة ابائـه هَـذَا الـزاد مهـما يكن فيه من شظف فهو نبات ارضه وعبير زهره يكفيه ذل الصغار حين يتسول فِي اسـواق

---

١. المشـروطة والمستبدة، رشـيد الخيون، معهد الدراسات الاستراتيجية «ط١، ٢٠٠٦م، بغداد وبيروت»

٢. الخطاب والتأويل، د. نصـر حامد ابو زيد، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، ط٢٠٠٥،٢م

الاخرين».

وهكذا نرىٰ الكاتب بين نارين بين نار التراث والمعاصرة الَّتِي جلها غربية الا انني ارىٰ ان الكاتب باستطاعته ان يجمع بين ما يقرأه للأمم والشعوب الاخرىٰ ويحاول وضع فلسفة جديدة يخرج بها من جميع ما يراه مناسبا لبيئته الزمكانية، والفكرة الَّذِي يشتغل عليه فالكاتب العربي ليس مجبرا ان يأخذ من الغرب وينقطع مع التراث أَوْ ان يرجع إِلَىٰ التراث ويأخذ منه بصورة كلية، وهنا عَلَىٰ الكاتب ان يخرج بتشكيل جديد للهوية الثقافية المعبرة ومصطلح التباين الثقافي وانه لا بديل عن الحداثة اليوم وانجازاتها الحقيقية عَلَىٰ المستوىٰ التفكيري والمجتمع العالمي حيث ان مفاهيمها تؤكد مدىٰ عمق الهوة الفاصلة بيننا وبين الاخر المتقدم وهنا يثير الدكتور الحبيب الجنحاني اربع مسائل حول الحداثة كتقييم لها فِي اطار وعمق تناول الكتاب لها»[1]:

١. علىٰ الرغم من مرور قرن ونصف عَلَىٰ ظهور حركات اليقظة العربية فلا يزال المجتمع العربي والاسلامي فِي حاجة ملحة إِلَىٰ الاطلاع وبعمق وعن كثب عَلَىٰ تجارب الاخرين فِي مجالات التنوع الفكري وقضايا السياسة والاقتصاد مع وجود الخطابات الاستبدادية الداعية إِلَىٰ الانغلاق عَلَىٰ الذات والمختفية وراء شعارات وطنية ضيقة ومفهوم وطني عفا عليه الزمن.
٢. ان مفهوم الحداثة لا يقبل القسمة أَوْ التجزئة فلا يمكن للمثقف العربي ان يقبل الحداثة فِي المجال الاقتصادي والتقني ويهملها فِي مجال الفكر والسياسة صحيح انها مشروع غربي ولكنها تحولت بمرور الزمن إِلَىٰ مشروع كوني وهذا ما أدركه رواد الحركات الاصلاحية فِي المجتمع منذ اللحظة الاولىٰ مع مراعاة ما اوردناه سابقا من ان الكاتب العربي يستطيع ان يقسم هَذِهِ المفاهيم فِي إطار فلسفة خاصة تضمن نقده للوضع الراهن واخذه بما يريد من مفاهيم الثقافة الغربية دون الانقطاع الكلي مع التراث.
٣. الحداثة حركة دائبة تخضع لمنطق الجدلية الحقية والمعقدة بين النظرية والتطبيق وهي ليست نظاما مغلقا اذن تمر بمراحل وتتباين حولها الرؤىٰ بل ان الحداثة دخلت فِي

١. لا بديل عن الحداثة، د. الحبيب الجنحاني، مقال في مجلة العربي، العدد ٥٧١، يونيو ٢٠٠٦م.

ازمة لما عرفت العقلانية ودخلت هَذِهِ الازمة وتطورت وهنا اشير إِلَىٰ الظاهرتين الَّتِي ركز اعداء الحداثة عليها ليعلنوا فشل المشروع الحداثي:

أ- ظاهرة العنف الفردي والجماعي وكذلك ظاهرة عنف بعض النظم ضد الانسانية كما حدث فِي الانظمة الاستالينية والنازية ويتجاهل هؤلاء امرين اساسيين:

١. ان ظاهرة العنف ليست ظاهرة وليدة الحداثة بل هِيَ ظاهرة تاريخية

٢. انه لولا الحداثة بقيمها من جهة ووسائلها الناجعة من جهة اخرىٰ لما استطاع العالم ان يتخلص من مسالة التصفيات العرقية والطائفية والتي ما زلنا نراها اليوم فِي بعض البلدان بالعالم وكما بينا فِي الفصل السابق، نتيجة عدم الاخذ بالمشروع الحداثي العالمي الانساني فِي التعامل مع الانسان بصفته كانسان وليس شيئا اخر.

ب- **الظاهرة الثانية** الَّتِي يستغلونها فهي ذات طابع اخلاقي قائلين ان الافراط فِي الحريات باعتبارها سمة اساسية من سمات الحداثة افرزت حرية الجنس وذيوعها عبر الوسائل الحديثة وما ادىٰ هَذَا الامر من سلبيات تمس حياة المجتمع وينسىٰ هؤلاء ايضا ان مسالة الجنس قديمة قدم المجتمع البشري وان هنالك مجتمعات غرقت فيها قبل ان تولد الحداثة.

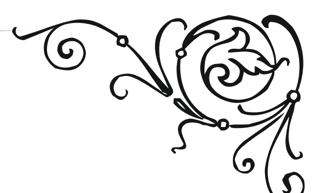
وهنا ينبغي الاشارة ايضا إِلَىٰ تيار ما بعد الحداثة والذي يؤمن بالديمقراطية وبحق قوىٰ المجتمع المدني فِي تقرير مصيرها وتسيير شؤونها ولكن خطابهم يكتفي بتفكيك الظواهر المجتمعية وتفسيرها دون التأثير فيها من اجل تطويرها فلا غرابة ان نجد فيلسوفا بارزا من فلسفة مدرسة فرانكفورت «جورقن هابرماس» حيث يعد التنظير لعصر ما بعد الحداثة ردة فعل محافظة ويائسة ضد التنوير ويؤيده الفيلسوف الالماني الشاب «ماركارد» داعيا إِلَىٰ المحافظة عَلَىٰ مكتسبات عصر الانوار ويعارض كل موقف يقول بفشل عصر الانوار والتنوير.

٤. ان مظاهر الحداثة الَّتِي نشاهدها اليوم فِي المجتمعات النامية بصفة عامة هِيَ بعيدة كل

البعد فِي اسسها النظرية وقيمها الفكرية والانسانية عن حداثة عصر الانوار اي الحداثة الغربية فِي المرحلة الاولى والكونية فيما بعد فهي واحات تحديث قد تضيق وتتسع حسب تجارب الاقطار وجاءت نتيجة تأثير الاخر والاقتباس منه ويجب التمييز هنا بين الحداثة والتحديث وهذا هو ازمة من ازمات المثقفين اليوم حيث لا يوجد تمييز واضح بين المصطلحين الحداثة كوجود غربي وامتداد انساني والتحديث الَّذِي هو اقتباسات مشروطة من الحداثة تناسب الزمكان الَّذِي يعيش فيه المثقف اليوم.

وبعد النظرة إِلَى مفاهيم الحداثة وعلاقة المثقف اليوم بها يجب التركيز عَلَى اخلاق الفهم المقصودة، والتي هِيَ عبارة عن فهم العيش مع الاخرين وتتطلب الفهم بشكل نزيه فهم الانفس وفهم الاخرين وتقدير الاختلاف بدلا من عزل الاخرين لان هَذِهِ الالية لا تقود الا إِلَى تضليلنا عن فهم عيوبنا وتضخيم عيوب الاخرين وربما اختلاقها واخلاق الفهم تقود إِلَى أنسنة العلاقات الانسانية لا إِلَى تعكيرها وهذه الأنسنة هِيَ طريق التَّفكير الجيد الَّذِي يسمح لنا بفهم الشروط الموضوعية والذاتية للسلوك الانساني سواء فِي الجانب السّلبي أَوْ الايجابي وبالتالي اتاحة الفرصة لإزالة السلبي وتأكيد الايجابي فِي انفسنا وفي الآخرين وهذه المسألة من مسؤولية المثقفين فِي الدرجة الأساس حيث يأخذ المثقف عَلَى عاتقه هَذِهِ المسالة ويشيع الثقافة عَلَى هَذَا الاساس اي عَلَى اساس احترام الاخر مهما تكن اتجاهاته الفكرية الَّتِي يتبناها.

وفي ما يخص هَذِهِ المنهجية نستطيع ان نتبين وجود خلافات فكرية ناتجة من التنوع الثقافي حيث أَنَّ التَّنوع الثَّقافي يجعل هناك خلافات فكرية بين مناهج الشرق والغرب فِي هَذَا المجال. وبالنتيجة فنحن بحاجة إِلَى التعرف عَلَى العلاقات الإنسانية بين الشرق والغرب وهذا ما سنراه فِي الفصل القادم.



الفصل الرابع

إشكالية الشرق والغرب فِي المواجهة والتحديات الفكرية

حوار الحضارات والغاء الاخر متضادان يتعايشان فِي بلاد الشرق:

لقد استفاق الشرق عَلَىٰ أثر مواجهة فكرية بينه وبين الغرب ورأىٰ أن عزلته وانكماشه وعدم احتكاكه بالغرب وأخذه بمبادئ الحضارة الراهنة وبطبيعة العصر مما يضعضع كيانه ويجعله ذليلاً مستكينا، وبقىٰ الشرق متخلفاً فِي كل مظاهره السياسية والاجتماعية والأدبية فدعىٰ المفكرون إِلَىٰ القضاء عَلَىٰ الأفكار المتأخرة وأعلن أن لا سبيل للنهوض الشرقي قبل التعرف عَلَىٰ حضارة الغرب وهضمها جيداً، لكن المسألة المهمة هِيَ عندما وضع الشرق نقيضاً مقابلاً للغرب فإنه لا يعني أن كل ما ينتمي إِلَىٰ الشرق فهو يقصد من الشرق أوضاعه الراهنة أوضاع الجهل والتخلف والجمود، أما ما عدا ذلك فلا أحد ينكر التراث الفكري والحضاري الشرقي وأنه سيستعين بالحضارة الغربية المعاصرة فِي فهم حياته الشرقية ليأخذ منها ما يتلائم وهذه الحضارة الإنسانية المعاصرة الَّتِي لا يقصد من أخذه منها أن يكون بديلاً مطلقاً لتراثه الشرقي، وهنا يقول غاندي «لا اريد لبيتي ان تحيط به الاسوار من كل جانب إِلَىٰ ان تسد نوافذه، وانما اريد بيتا تهب عليه بحرية ثقافات الدنيا بأسرها لكن دون ان تقتلعني احداها من الارض» فالمثقف يأخذ من الاثنين ويمزج بين ما يأخذه وسيجعل من هَـذَا المزيج الحضاري قاعدة فِي حربه عَلَىٰ القديم المتخلف وهذا هو التجديد الَّذِي دعا إليه قادة الإصلاح فِي الشرق، فانا اقول ان اية دعوة قائمة عَلَىٰ هضم الحضارة الغربية لفهم حضارة الشرق لإنكارها وإننا إذ نحاول هضم هَذِهِ الحضارة، لا نلتمس قشورها بل لبابها ولا يهمنا عرضها بل جوهرها معنىٰ هضم لباب الحضارة هَذِهِ الَّتِي نصبت أقوىٰ الأدمغة فِي خلقها والتي هِيَ عصارة الحضارات القديمة، إن هضم الحضارات الغربية معناه انتصارنا فِي ميدان الحياة والتحذير من ظلمات التقاليد الكثيفة فالتجديد إذن هو التواصل أَوْ التمازج الحضاري وتحقيقه فِي كل مجالات الحياة أمر مهم وسنبين مقاربة فكرية عند المفكر العربي أدونيس عندما اعتبر أن من لا تراث له لا هوية له وإن الابتعاد عن التراث يسبب نكوصاً حضارياً وهزيمة فكرية

والتراث هنا طبعاً هو تراث الإبداع، يقول أدونيس فِي معنىٰ الاعتماد عَلَىٰ التراث: «طبعاً من لا تراث له لا جذور له ومن لا جذور له غصنٌ يابس غير أن الارتباط بالتراث يأخذ لدىٰ بعض الأدباء العرب حَتَّىٰ عند أشخاص لا يعتبرون أنفسهم تقليدين معنىٰ الخضوع للماضي وإعادته والتمسك بحرفيته وهذا رأي يشوه تراثنا من جهة وهو من جهة ثانية يناقض الروح العربية الَّتِي هِيَ بطبيعتها، وكما أفهمها قائمة عَلَىٰ الإبداع والتخطي لأنها فِي جوهرها إرادة وحرية»[1] حيث يتبين من كلام أدونيس أن العودة إِلَىٰ التراث هِيَ العودة إِلَىٰ المبدع من التراث، الإبداع التراثي وليس إعادة الماضي بكل ماهياته فهذا مما يتنافىٰ مع روح التراث والماضي أيضاً، كما أن أدونيس يكمل فِي هَذَا المجال قائلاً: «إن مثل هَذَا الخضوع هو أذن عاجز أن يضيف شيئاً يمكن أن يغني تراثنا سواء من حيث المضمون أم من حيث الشكل وتأريخنا الأدبي الحديث دليلٌ ساطع فهو ليس إلا اجتراراً وتنويعاً آخر بعبارات جديدة فشعراؤنا القدامىٰ أفضل من شعراؤنا فيما نسميه عصر النهضة ونقادنا القدامىٰ خير من نقادنا النهضويين، والسبب عائد إِلَىٰ سيطرة روح الخضوع للماضي والتمسك بحرفيته، فمعنىٰ هَذِهِ الروح فِي مستوىٰ الكتاب هو ما يلي المثل الأدبي الأعلىٰ بوجود فِي الماضي ويستحيل الإتيان بأحسن منه»[2] وهذه هِيَ طبعاً ظاهرة الاجترار الثقافي الَّتِي سنتناولها فِي فصول قادمة عن الدكتور محمد عابد الجابري حيث إن تداخل الأزمنة الثقافية يسبب إشكالية الاجترار الثقافي ويضطر المثقف النهضوي بإعادة ما أنتجه الماضون بعبارات حداثية لا جديد فيها أي بمضمونها فالارتباط بالتراث من وجهة نظر أدونيس يجب أن يكون ارتباطاً يمتاز بالإضافة والتخطي إذن مواجهة الغرب فكرياً تتم من خلال الاعتماد عَلَىٰ المقتنيات الثمينة للحضارة الشرقية مما يسهم فِي دفع عجلة المواجهة الفكرية إِلَىٰ الأرقام وهذا المفهوم لدىٰ أدونيس فِي الاستفادة من التراث له نظير وتقارب فكري مع مفكر آخر وهو الفيلسوف اليوناني كورنيليوس كاستورياديس حيث يقول ما نصه «لا أعتقد أن أصلي اليوناني له دوره فِي تقيمي الفكري للعالم ولكن عَلَىٰ ضوء دراستي للمجتمعات ألاحظ أن بلداً كاليونان يذكر بالتقاليد الديمقراطية... إِلَىٰ أن يقول

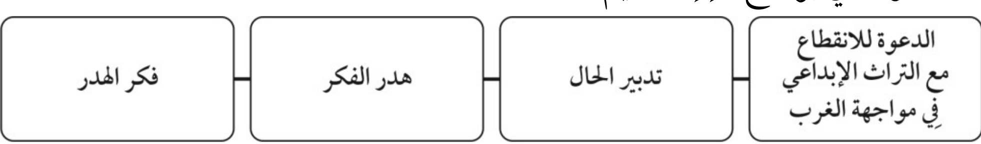
١. ادونيس، الحوارات الكاملة ١٩٦٠ – ١٩٨٠، سوريا،٢٠٠٥م، ص١١ مجلة الحرية،١٩٦٤، بيروت.

٢. الحوارات الكاملة ص١١-١٢

لقد رضعت الثقافة اليونانية القديمة من ثدي أمي.. ودرست الثقافة اليونانية الحديثة ولا بد أن أذكر أن اليونان القديمة شهدت أول إبداع للديمقراطية أي لسلطة وقوة وقدرة الجماهير والشعب»[1] فهذه النظرة من قبل كورنيليوس للدعوة للاستفادة من ماضي الأمة اليونانية يتقابل فكرياً بين مفهوم أدونيس للاستفادة من مفاهيم التراث فبالتالي يعبر كورنيليوس عن إن الثقافة اليونانية القديمة قد وضعت وأسست لمفاهيم الديمقراطية الحديثة، كما أن للعودة إِلَىٰ التراث مفهوم خاص ومواقف مستفادة عند الكثير من المفكرين لأنهم يعتقدون اعتقاداً أكيداً إن فصل التراث عن الحاضر يسبب نكوصاً فكرياً فِي مواجهة الغرب فعليهم إن يستخدموا مفهوم «تدبير الحال» فِي حالة فصل التراث عن الحاضر، هَذَا المفهوم تناوله الدكتور سليمان إبراهيم العسكري رئيس تحرير مجلة العربي بما نصه «وبالطبع فإن إلغاء التاريخ بما هو بناء للكيان يجعل العقل العربي غير استراتيجي، خلال تخطيط بعيد المدىٰ، ولا استيعاب للواقع فِي رؤىٰ شمولية دينامية جدلية وكيف يكون هناك تخطيط استراتيجي مع استفحال ذكاء «تدبير الحال» ومداراة الحاضر بالحاضر والتعامل مع التحديات والوقائع بردود الفعل»[2]، حيث أن مصطلح تدبير الحال يعني أن الإنسان لا يملك شيئاً للمواجهة الفكرية مع الغرب سوىٰ حاضره المتبنىٰ أصلاً من الغرب، فالمعنىٰ أن الإنسان الشرقي الَّذِي يقطع صلاته مع التراث يواجه الغرب وبمصطلح تدبير الحال بثقافة غربية أصلاً مصطلح تدبير الحال سيقود بالنتيجة إِلَىٰ هدر فكر عمره الزمني ١٤٠٠ سنة أي يصبح لدينا هدر الفكر وكيف نهدر فكراً أخذت الحضارة الغربية التفكير فيه عن أبن رشد فكانت الرشدية الأوربية كما أخذت الفعل والتجريب عن أبن الهيثم وضيعنا نحن ارثهما فِي زمن الهدر العربي -كما رأىٰ أيضاً د. سليمان العسكري – إن العقل العربي الاستراتيجي يظل أسيراً لفكر تدبير الحال وردود الفعل مما يحرمنا من اكتشاف الطاقات الكامنة فِي الحاضر و الواعدة فِي المستقبل ويسد الفجوات بالأوهام.. مما يثير الاستغراب إن أحد المثقفين وفي إحدىٰ الجلسات الأدبية وعندما كان المجموع يناقش مسألة التراث والحاضر استاء استياءً كبيراً

١. حميدة نعنع، حوارات مع مفكري الغرب، بغداد دار الشؤون الثقافية العامة ط١، ١٩٩٠ ، ص٣٩
٢. سليمان العسكري، مجلة العربي، العدد ٥٧٢، يوليو ٢٠٠٦م ص١١

من مفهوم التراث وقال ما نصه «دعونا من هَذَا التراث بما أنزل واقطعوا كل صلة به ولنكتفي بالحاضر والمستقبل الواعد» ولا أعلم كيف سيتدبر حاله هَذَا المفكر الجديد البعيد عن ثقافة ابداعية عمرها كوني وإنساني إذن هدر الفكر سيعود إِلَىٰ فكر هدام بالنتيجة وهو فكر الهدر أي سيكون للهدر فكراً بالنتيجة وهذه هِيَ المأساة بحد ذاتها والشكل التالي يوضح هَذِهِ المفاهيم:



إذن يتضح مما سبق أن مسألة هدر الفكر هِيَ مسألة كارثية تحيط بالمجموع المجتمعي تجريماً وتحريماً وحجراً عَلَىٰ العقول وإن الفكر بما هو نتاج التفكير يحترم غاية كبرىٰ هِيَ سيطرة العقل عَلَىٰ العالم وظواهره بما هو لازم ومطلوب وصحي وبالتالي سيطرة الإنسان عَلَىٰ ذاته وواقعه وصولاً إِلَىٰ صناعة مصيره الاجتماعي وعليه يقود هدر الفكر إِلَىٰ فقدان السيطرة.

وبالرجوع إِلَىٰ إشكالية الشرق الغرب فان «الشرقيين لا ينظرون إِلَىٰ أبعد من حاجاتهم القريبة بخلاف الغربيين الَّذِينَ تمتد أنظارهم إِلَىٰ المستقبل البعيد وهذا ما يعرف بعلم استشراف المستقبل حيث تهيئ أسباب النجاح الَّتِي قد لا تتم إلا بعد مائة سنة وقد يبتغي الشرقي للوصول إِلَىٰ غاية فيمشي فِي طريق معين أي دون تخطيط مسبق فيؤدي إِلَىٰ عواقب وخيمة تصل الحالة فِي المفارقة بين الشرق والغرب حَتَّىٰ فِي العواطف فبالنظرة إِلَىٰ المآتم الشرقية والغربية تجد أن الشرقي فِي مأتمه يشق ثيابه ويصرخ ويعول وطبعاً فِي ذلك استثناءات أما الغربي بصورة عامة تدمع عينيه ويشيع الجنازة بسكون وغيرها من المفارقات المعينة. وبالرجوع إِلَىٰ نهضة المجتمع الشرقي فلا سبيل لها إلا بنقد الأوضاع الفكرية الَّتِي نحن فيها والذي يدقق فِي أصول مدنية أوربا الحديثة يظهر له أنها نتيجة انتقادات واختبارات متعاقبة ومصادمة لأراء وأفكار متسلسلة تظهر الحق وتدحض الباطل وتثبت الحقائق وتنفي الخيالات وتهدي الفرد والشعب وتحضه عَلَىٰ القيام بالواجب الوطني بل عَلَىٰ النهوض بأعباء مقتضيات السياسة والاجتماع والاقتصاد

والذود عن كل مفاهيم النهضة»[1] وعلىٰ الفرد العربي والمسلم كذلك أن يعرف أن النص الاسلامي يعتبر ان الاسلام دين متكامل وان المسلمين ليسوا بحاجة إِلَىٰ الاخذ من الاخر ومن هنا ينبغي الانتباه إِلَىٰ هكذا نصوص وعدم الالتزام بها. فالإسلام يلغي الاخر فِي نصوصه: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهَّ الْإِسْلَامُ﴾، ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾، وغيرها كثير.

لقد أكد الفكر النقدي أن هَذَا الأخذ لا يعني إغفالاً لتراثنا الفكري وثقافتنا الخاصة بل إنه سيسعىٰ إِلَىٰ أن يجمع بين ما يكتسب وما لديه مما يتلاءم والحضارة المعاصرة، وقد نسال، ونحن نقابل بين الشرق والغرب عن إمكان التوفيق بينهما وعلىٰ المفكر والنهضوي فِي هَذَا المجال أن يتعامل بحالة الامتزاج الحضاري الَّتِي لا بد منها أي أن يعيش حالة من حوار الحضارات لأن الحوار المنشود هو الَّذِي سيسهم والىٰ حد بعيد فِي إجراء مصالحة فكرية بين الأجيال الحضارية لقد سُئل الفيلسوف روجيه غارودي من قبل حميدة نعنع عن نموذج شرقي لحوار الحضارات وهي دولة لبنان حيث سألته نعنع: لقد كان لبنان ولفترة طويلة موصوفاً بأنه المكان الأمثل لحوار الحضارات؟ فأجابها غارودي: «أعتقد ذلك ولو لم تحصل فيه هَذِهِ المواجهة بين القوىٰ الخارجية لاستمر كما عاش منذ قرون أرض تعايش للإسلام والمسيحية وهو أمرٌ فريد من نوعه لقد كانت هناك حالات حدث فيها التعايش مثل اسبانيا أيام الحكم الإسلامي لكنه عاش فِي إطار المعركة، ومنذ الفتح العربي «مع تحفظنا عَلَىٰ كلمة فتح بل هِيَ غزو» حَتَّىٰ سقوط غرناطة عام ١٤٩٢ كانت المعادلة مستمرة»[2].

وهكذا يتبين إن هَذَا الحوار الفكري سيسهم والىٰ حد بعيد إِلَىٰ التعرف عَلَىٰ مسائل الشرق وحلها ضمن البوتقة الفكرية، كما أن عملية الأخذ من الغرب واجهة دعوة أخرىٰ تدعو إِلَىٰ ترك الاسترشاد به والاعتماد عَلَىٰ النفس فالاعتماد عَلَىٰ النفس فضيلة اتخذتها الأمم الغربية الحية رائداً لها فِي أعمالها ومحوراً لحركاتها القومية وأساساً لتقدمها وسلاحاً تستخدمه فِي معترك حياتها وهو سبب تقدمها ونجاحها وبالانتقال إِلَىٰ مفهوم أوسع للعرب والغرب تناوله أدونيس فِي كتابه «الهوية غير المكتملة» حيث يقول فيما يخص الإشكاليات الموجودة فِي الواقع العربي والغربي بصورة مقتضبة لطبيعة الإشكالية بين

---

١. أبن جلا، منافع النقد، جريدة العراق، العدد ٣٧٢،١٣ آب السنة الثانية ١٩٢١، بغداد، ص١.

٢. حميدة نعنع، حوارات مع مفكري الغرب، بغداد دار الشؤون الثقافية العامة ط١ ١٩٩٠، ص٦٠

الشـرق – الغرب حيث يقول أدونـيس «لا يجـوز للغـرب التعمـيم بـالطبع والقـول بـأن العرب جاهلون مستبدون معادون للغرب وإنهم جميعاً إرهابيون، هنالك عَلَىٰ العكس من بين العرب أشخاص استثنائيون يجسدون الحكمة والاتزان ينبغـي عـدم مماهـاة المسـلمين بالأصوليين أَوْ مماهاة الشعب بالنظام فحدوث ذلك إنما يرتبط بالأيديولوجيا أي بالسياسة فِي حين أن هَذَا ليس ميدان المسلم فميدانه هو الإيمان»[1] يتضح من كلام أدونيس أن هناك إشكالية أخرىٰ بين الشـرق والغرب وهي إشكالية الإرهاب فالشـرقي المسـلم أَوْ العـربي متهم بالإرهاب دوماً بـل وصـل الأمـر فِي بعـض الـدول أن يسـمون أصـحاب البشــرة السمراء فِي الغرب بأنهم إرهابيون عرب أَوْ مسلمون إن ارتباط الإرهاب باسـم الإسـلام بسبب الحركات الأصولية إنما هِيَ المشكلة الَّتِي يعاني منها العرب اليوم والمسلمون بشكل عام حيث تسببت هَذِهِ المشكلة بأن يوضع الشـرقي موضـع الاتهـام وهـو اتهـام مـبرر اذا نظرت اليه باعتبار الصورة الَّتِي يقوم بها المسلمون اليوم لعكسها إِلَىٰ العالم تبرر هكذا نظرة اليهم من خلال ممارساتهم الوحشـية ونحن نعيش اليوم عصـر الاتصالات فما عـادت أي ممارسة تكون محلية بل كل ممارساتنا منقولة إِلَىٰ العالم لحظة بلحظة، بالاضافة إِلَىٰ ما قـام بـه الكثير من العرب والمسلمين ممن يعيشون فِي الغرب من عمليـات ارهابيـة اسـتهدفوا مـن خلالها المدنيين.

إن القدرة الإنسانية الَّتِي توجـد فِي الشــرق هِـيَ نفسـها فِي الغـرب ولكـن الحركـات الأصولية لها امتداداتها حَتَّىٰ أبان العهد الكنسي فِي أوربا وسلطات الكنيسة المتعاقبة ولكن المد الأصولي الَّذِي تتسبب به الحركات الأصولية الَّتِي لها امتداداتها الدينية هِيَ الَّتِي تسبب إشكالية اليوم بين الشـرق والغرب ولا ننسىٰ أن للجانب الغربي تجـاه العـرب انفعـالات أخرىٰ حيث يعبر الدكتور حسن حنفـي عـن هَـذَا المعنـىٰ ويعتـبر أن الممارسـات الغربيـة العسكرية الظالمة تجاه الدول الشـرقية تدفع الحركات الأصولية للاستمرار بالمد الأصـولي وضـرب المقننات الإنسانية المرتبطة بالغرب كحل ويبقىٰ لجانب اليأس والأمل دور كبـير فِي التحكم بالحياة العامة ودفع الإشكاليات الأخرىٰ حيث وكما عبر أيضاً الدكتور حسـن حنفي عن هَذَا الجانب حيث يعتبر ان تجاذب العرب وانفعالات مثل: اليأس والأمل وهما حالتان نفسيتان الصوفية تسميها اليأس والرجاء، اليأس من التقدم الروحي وبلوغ الغاية والرجاء فِي استكمال الشـروط والوصول إِلَىٰ النهايـة، وبـالرجوع إِلَىٰ أدونـيس حيـث أنـه تناول الإشكاليات بين الشـرق والغرب حَتَّىٰ فِي خضم شعره حيث يسأله حسـن داود فِي

---

١. أدونيس، الهوية غير المكتملة، الإبداع، الدين، السياسة، الجنس، سوريا، ٢٠٠٥م.

جريدة السفير ببيروت صبيحة الثورة الإيرانية ٥ / ٨ / ١٩٧٩م بقوله فِي قصيدة لـك، نشرت فِي «السفير» صبيحة الثورة الإيرانية تقول: وجهك ياغربُ مات فماذا تقصد بالغرب هنا؟ والجواب يأتي من أدونيس اقصد بالغرب جانبين، الجانب السياسي الاستعماري الامبريالي والجانب الآخر جانب نزعة التفوق والمركزية الحضارية وهنا يختصر أدونيس فِي هَذَا المعنىٰ جوانب النزعة التدميرية للغرب من الناحية العسكرية و الامبريالية لذلك نراه فِي نفس الحوارية يشيد بشخصيات شرقية وقفت بوجه القوة الغربية ومنها جمال عبدالناصر و الخميني حيث يقول ما نصه «أعتقد أن عبدالناصر والخميني من حيث مستوىٰ الرفض للاستعمار والامبريالية واحد فِي النوع وإن كان هناك تفاوت فِي الدرجة لكن هَذَا التشابه فِي رأيي ليس مهماً المهم هو التشابه فِي الايجاب، أي البناء، وهذا لا نقدر أن نحكم عليه، أما الخميني فأعتقد أنه كان ثورياً فِي حركته الَّتِي قادها ونجحت فِي إسقاط نظام رجعي، ولست من القائلين بأن العامل الديني هو وحده الَّذِي أنجز هَذَا الاسقاط وإنما أقول بأنه العامل الحاسم فِي هَذَا الاسقاط»[1] ونحن هنا نعتبر ان هَذَا الراي لادونيس راي رجعي بامتياز فهو يناصر شخصيتين متهمتين اصلا بإرهاب المخالفين لهم وباشكاليات كثيرة يعرفها القاصي والداني فما كان عَلَىٰ ادونيس اي يشيد بهكذا شخصيات متهمة بالإرهاب. فالخميني نجح فِي اسقاط حكم رجعي ولكن البديل كان رجعيا ايضا، ومن الجدير ذكره إن مفهوم الغرب المسيطر والشرق التابع هو مفهوم مغالطة كبيرة لأن الغرب الَّذِي يتسم بالاستعمار والامبريالية مفهوم يجب محاربته بل يشارك فِي هَذِهِ النظرة حَتَّىٰ الغربيين أنفسهم فالكثير من الغربيين غير راضين عن السياسات الاستعمارية للولايات المتحدة الأميركية وسياسات بريطانيا وغيرهم وهذه النزعة التدميرية ليست موجودة لدىٰ الغرب فحسب بل لدىٰ الشرق ايضا فهناك غرب شرقي كما أن هناك شرق غربي، هَذِهِ الاشكالية فِي النظرة إِلَىٰ الشرق – الغرب لن تحل بشكلها النهائي بلا حوار حضاري قائم عَلَىٰ أساس من الاحترام المتبادل بين الحضارات الشرقية والغربية وبالنتيجة سيسهم هَذَا الحوار بحل إشكاليات متعددة عَلَىٰ أرض الواقع وسيكون الشرق والغرب مفهومان لوحدة الإنسانية جمعاء وللمجتمعات دور كبير فِي استعادة وحدة الانسانية ولكن من خلال عدة مفاهيم ومنها مفهوم «قدرة الاستيعاب المعرفي» الَّذِي سنتكلم عنه فِي الفصل القادم. ولكن قبل الذهاب إِلَىٰ الفصل القادم علينا ان نعرف جزء من الأفكار الَّتِي طرحها ادونيس فِي المجال الفكري فيما يخص نهضة

١. ادونيس، الحوارات الكاملة ١٩٦٠– ١٩٨٠، سوريا، ٢٠٠٥، ص١٥٧.

المجتمعات الشـرقية مع وجود الوصاية عليها ومقارنتها بالمجتمعات الغربيـة أي المقارنـة بين الشـرق والغرب فِي فكر ادونيس...

ثانيا

ادونيس والهوية غير المكتملة/ شرق –غرب

لقد دأب كتـاب كثـيرون ومفكـرون أكثـر عَـلَىٰ وضـع أسـس جديـدة لمفـاهيم عـدة لتصورات مهمة داخل المجتمعات الإنسـانية وكـل مـن هـؤلاء وضـع أساسـاً لمنطلقاتـه الفكرية و هنا سنسـلط الأضـواء عَـلَىٰ الشـاعر السـوري ادونـيس فِي كتابـه «الهويـة غـير المكتملة» حيث يبحث الإبـداع والـدين والسياسـة والجـنس مـن منظـور فكـري صـوفي ويتناول الإبداع الفكري ضمن أسس فلسفية مهمة مفادها أن كل مبدع متنبئ وعلىٰ نحـو لا نهائي اذ يفلسف الإبداع بصورة تنبؤية، ويربطها باللانهاية دلالة زمنية واضحة فِي هَـذَا المجال، ثم إنه ينقل وينطلق من مفاهيم الصوفية العربية لـنفس الفلسـفة الحيـة وهـذا مـا يذكره نصاً من كتابه الهوية غير المكتملة ص٨: تقول الصوفية العربيـة: «لا يمكننـا معرفـة الله بالعقل ولكنه يعرف بالقلب لأن العقل لكونه حداً فهو محدود أيضاً وكل ما هو محدود لا يملك أن يفهم اللامحدود، أَوْ أن يدركه فللإحاطة باللامحدود لا بد من فكر لا محـدود» وها هو إذن يفلسف الإبداع الكوني الَّذِي أوجده الله للكون باللامحدودية، وإن التفكر فيه ضمن مجالات اللامحدودية المعتبرة والمفلسفة عبر القلب لا العقل. ثم إن أدونيس يـذهب ليفلسف معاني مهمة عبر هَذِهِ الفلسفة الصوفية الرائعـة اذ يقـول نصـاً ص١٠ مـن كتابـه الهوية غير المكتملة «تنظر الأديان إِلَىٰ الله عَلَىٰ أنه مسألة عظمىٰ للغاية ويزعم كل ديـن بـأن إلهه هو الأفضل كما يشن كل دين الحرب دفاعاً عن إلهه غير أن الله قادر وحده كـما أعتقـد عَلَىٰ الدفاع عن نفسه، لذا فهو ليس بحاجة إِلَىٰ جنـود ودبابـات وحاجتـه رتـل أيضـاً مـن الانتحاريين والفدائيين للدفاع عن نفسه.. يغدو المرء بالغ العنف فيما يقال له، باسم الإلـه لا تفعل هذا، لا تقل هذا، لا تفكر فِي هذا... ذلكم هو جذر العنـف وبدايتـه وبعـد ذلـك يأتي العنف السياسي والاجتماعي..». وهكذا يبين أدونيس بصـوفيته وفلسـفته هنـا مـدىٰ تجذر العنف ضمن التربية الاجتماعية والوضعية المكانية والنفسية فهو يبـين جـذر العنـف وامتداداته اللامحدودة داخل امكاناتنا ووضعنا الراهن، أدونيس يبرهن وبشـكل لا يقبـل الشك عَـلَىٰ أن للعنـف جـذور ممتـدة داخـل المجتمعـات والتربيـات الَّتِـي دأبـت عليهـا

المجتمعات الإسلامية ثم إن أدونيس ينتقل إِلَىٰ رسم صورة عن الطغاة وتسببهم فِي هلاك الإنسانية والمجتمعات وضمن أسلوب صوفي رائع وذلك ص١٤ من كتابه ويضرب مثلاً فِي العراق حيث يقول ما نصه «العراق هو خطيئة الأب، الأب الَّذِي يتجسد فِي المسؤول... لم يعد الأب يرىٰ سوىٰ ذاته، لقد نصب نفسه أباً مطلقاً...، وهكذا فمعنىٰ الأبوة الَّتِي استلهمها الطغاة فِي حكمهم للبلاد هِيَ امتداد لمقولة الخليفة هو ظل الله عَلَىٰ الأرض وانتهاكٌ لكل المعاني الإنسانية للأبوة فالأبوة هنا هِيَ السلطة المطلقة الَّتِي استخدمها الطغاة ومنهم طاغية العراق» ثم إنه يكمل فيقول... «جميع الزعماء العرب آباء، آباء سيئون، آلهة صغار.، لذا ينبغي قطعاً تدمير هَذَا الحضور الكلي للأبوة الكليانية، داخل المجتمع العربي» هَذِهِ الأبوة الكليانية هِيَ المتسبب الرئيس باستلهام مبادئ الطغيان وتجذير أصول الاستبداد داخل المجتمعات العربية وذلك لوجود الآلهة الصغار الزعماء العرب وتسببهم بكل هَذِهِ المآسي ثم إن أدونيس يضرب مثالاً عن بعض الدول العربية ويصنفها حسب التصنيف الَّذِي وضعت نفسها فيه حيث يقول ص١٦: «بالنسبة إِلَىٰ البلدان العربية، تعد مصر هِيَ المجتمع الأفضل إن تكلمنا بصورة نسبية، فهي تحتفظ بتقاليد دولة فكرية فِي القدم، وبهامش من الديمقراطية، أما لبنان فهو الطائفية بعينها» ثم إن أدونيس يعلق عَلَىٰ لبنان ودستوره الَّذِي صنف مواطنيه عَلَىٰ أساس طائفي ضيق ويقول إن هَذَا التقسيم لتقاسم الجبنة بين طوائف لبنان أي إلغاء دور المواطنة وإن اللبناني قبل أن يكون لبنانياً فهو مسلماً سنياً أَوْ شيعياً وهو مسيحياً ويقول أدونيس إن لبنان هِيَ دولة دينية وليست دولة حداثوية كما يصطلح عليها وإنها نموذج سيء لتفشي الطائفية وهنا يعلق أدونيس عَلَىٰ لبنان قائلاً «إن مزايا المواطن يجري تحديدها فِي لبنان من خلال طائفته لا ثقافته» وهنا يصل أدونيس بالقول إِلَىٰ مسألة خطيرة للغاية حول التحديات الَّتِي تواجه المجتمعات الإسلامية والشرقية فيصل إِلَىٰ نتيجة مفادها بأن كل شيء يحتاج إِلَىٰ التغيير فِي مجتمعنا، نحن نعيش أنا ونظرائي فِي مجتمع يتوجب تغييره من ألفه إِلَىٰ يائه وعلىٰ جميع الأصعدة حيث يقول «إنني أعيش فِي هَذَا المجتمع كما لو كنت أعيش فِي الدرجة صفر اجتماعياً وسياسياً».

وهذه هِيَ الكارثة فما معنىٰ أن تعيش فِي مجتمع سياسياً واجتماعياً وصل إِلَىٰ درجة الصفر حيث أن الوضع الاجتماعي والنظريات الاجتماعية الحديثة غير مطبقة فِي مجتمعنا هَذَا إن دل عَلَىٰ شيء إنما يدل عَلَىٰ حالة الاجترار الَّتِي نعيشها فِي ثنايا هَذَا المجتمع. والتي

تسبب مؤكدا حالة من الفجوة الكبيرة بيننا كشرقيين وبين الغرب.

وهنا يربط أدونيس الواقعية فِي المجتمعات بالمنحىٰ الشعري الإبداعي ويركز عَلَىٰ جوهرية القصيدة وكيف تكون القصيدة جوهرية بالمعنىٰ الدقيق حيث يقول ما نصه ص٢٠: «ما يكتسي أهمية هنا هو أن تكون القصيدة جوهرية، وهي لن تكون كذلك إلا إذا أسهمت فِي خلق مجتمع وخلق حضارة عظيمة وثقافة رفيعة فالشاعر إنما هو الفنان الَّذِي ينظر إِلَىٰ الغير عَلَىٰ أنه فعل، فعل حياة وإذا لم يتجدد الشعر فهو شعر ميت يكتب بلغة ميتة» وهذا الكلام الخطير يدلل عَلَىٰ عظمة القصيدة الشعرية الواقعية الَّتِي تستلهم رؤىٰ الحاضر وتعالج وتدقق وتمحور الأوضاع بشكل دقيق قادر عَلَىٰ المعالجة ليس شعراً مبتذلاً ليس له معنىٰ كما يحصل اليوم وللأسف الشديد حيث نرىٰ شعراً مفرغاً من محتواه الدقيق المهم القادر عَلَىٰ إحداث التغيير فِي المجتمع وهذا الربط الجميل بين الأدب والواقع هو ما تفتقر إليه حركتنا الأدبية ثم إن أدونيس بعد هَذَا الكلام مباشرة يقفز قفزة سياسية المحتوىٰ كأنما يريد أن يقول إن الشاعر الَّذِي يتابع الأوضاع العربية والإسلامية ويحلل مستوياتها وإشكالاتها عبر قصيدته ومحتواها فيقول ما نصه ص٢٠: «إنه لمن المشين عَلَىٰ الصعيد العربي ترىٰ شخص دنيء يقود هَذَا البلد المسمىٰ العراق من العار عَلَىٰ العرب أن يوجد بينهم زعيم بهذا المستوىٰ لقد قتل صدام ألوف المعارضين ولم يكف عن القتل يوماً»، وأدونيس طبعاً جعل من صدام مثالاً عَلَىٰ الحالة السياسية المزرية الَّتِي يعيشها العرب فِي حين إن الغرب ينعم بالديمقراطية واحترام حقوق الإنسان ثم إن أدونيس يعلق عَلَىٰ الأنظمة السياسية العربية قائلاً: «يتجذر النظام السياسي العربي فِي القبيلة ولكن هَذَا النظام يرفع لافتات عديدة من أمثال: القومية والاشتراكية والحرية ولا أدري ماذا أيضاً. وكل ذلك انما هو هذراً، ذلكم هو الجانب العملي للوضع السياسي فِي البلدان العربية» وهنا يقصد أدونيس الجانب الانساني لماذا لا يكون الشعار الإنساني هو المتحكم فِي العقلية العربية السياسية لماذا جاز لنا نجتر بهذه المصطلحات الَّتِي لم تعد تنفع للوضع الإنساني الراهن مع وسع خروج مصطلحات الثقافة العالية ومبادئ أصول الثقافة العالمية، ثم إن أدونيس يتحدث عن مفاهيم السلام ويلخصها بقصة طريفة حيث يقول «إن آفة الأصولية هِيَ الَّتِي سببت فقدان مفاهيم السلام داخل البلدان العربية حيث أن القصة تقول أن هناك رجل حكيم يحب البحث عن الحقيقة وذات يوم عاد من سفر له فوجد قريته بكاملها أصابها الجنون ثم فهم بعد ذلك بأن هناك نهراً كان كل من يشرب من مائه يفقد

عقله وإن جميع أهل قريته شـربوا من هَذَا النهر الَّذِي يُسمىٰ نهر الجنون، وهكذا فقد حكم عَلَىٰ هَذَا الرجل الحكيم بأن يغدو مجنونـاً لأنـه كـان الحكـيم الوحيـد ودفعـه ذلـك إِلَىٰ أن يشـرب من ماء النهر مقلداً الآخرين كي يغدو مثلهم» فبسبب حالة الجنون المطلقـة لـدىٰ المتطرفين وخطر الاصولية اللامسؤولة الَّتِي سببت حجب مفكري المجتمع. نشـاهد كـل هَذِهِ الاشكاليات فِي مجتمعاتنا وكل هَذِهِ الفجوة بيننا وبين الغرب.

ويجري ادونيس مقارنات بـين العـرب والغـرب وابتـداءً مـن كلمتـي عـرب وغـرب ويطالب بأن تكون هناك مـوازين فـلا يجـوز أن نعمـم بـأن العـرب جـاهلون مسـتبدون إرهابيون وهكذا ويطالب المجتمع بالبحث عـن الحقيقـة لإكـمال الهويـة فيقـول ص٣٢: «فللتعبير عن الواقعية ينبغي رؤية الجانب الخفـي أيضـاً وليسـت الحقيقـة جـاهزة مسـبقاً يتعلمها الجميع مثلما يتعلمون فِي كتاب ولكن الحقيقـة لا توجـد أبـداً فِي كتـاب، وإنـما فِي الوجود وفي الحياة وفي التجربة» ثم ينتقل أدونيس لإكمال الصورة بمقارنته بـين الشـرق والغرب فيقول ص٣٣: «كان الشـرق مصدر النور ثم غدا مع الديانات التوحيدية وعـبر ممارساتها منبعاً للظلم والعنف، وبهذا المضـي فإن الغرب اليهودي – المسيحي ليس سوىٰ شكـل للشـر من شكـل مموه مزركش بأدب ساخر من التسامح» وينتقـل أدونـيس لمرحلـة أخرىٰ من المقارنة بين الشـرق والغرب وهـي مرحلـة تبـادل الأدوار حيـث بعـد سـقوط الدولة العثمانية سيطر الغرب عَلَىٰ العرب وأصبح الغرب يردد إن المسلمين برابرة متخلفين فِي حين بنو عثمان كانوا يرددون نفس القول عن الغـرب فتبـدلت الأدوار فِي هَـذَا المجـال ولكن أدونيس يقول بوحـدة الشــرق والغـرب فِي مسـائل أخـرىٰ فيعتـبر إن اختلافـات الشـرق والغرب نابعة عَلَىٰ المستويات السياسية والاقتصادية أمـا عَـلَىٰ المسـتوىٰ الشـعري والفني والفلسفة والإبداع فإن الحدود تنمحي بين مـا يسـمىٰ الشــرق والغـرب هَـذَا إن وجدت يوماً كما انه يتساءل إذا ما كان رامبو شـرقياُ أم غربياً؟ إن الابداعات العظيمة، من أمثال ملحمة كلكامش البابلية والحضارة المصـرية والاغريقية والمبدعين القـدماء العظـام الَّذِينَ هم زينة التاريخ الإنساني، لم يكونوا شـرقيين ولا غربيين، كانوا كونيين إذن التركيـز عَلَىٰ مفردة كوني لدىٰ أدونيس تدل وبشكل صــريح عَـلَىٰ اتجاهاتـه الإنسـانية الكونيـة فِي النظرة إِلَىٰ التاريخ وهو قد علق وفي كتاب حوارات أدونيس عَلَىٰ ان إلغاء التراث هـو مـن العبث وهنا يعزز هَذَا المفهوم ويضـيف إليه المفهوم الإنساني البحت ثم إن أدونيس ينتقـل إِلَىٰ مفهوم أساسي ومهم ألا وهو مفهوم العولمة اذ يعتبر اننا يجب الا نخدع فلـيس العولمـة

هِيَ الَّتِي تلغي الحدود قطعاً، والتي ستعوض ما سببه الانقسام إِلَىٰ شرق وغرب من عسف وإذا كانت العولمة تمثل وحدة جديدة بين الشرق والغرب فإنها وحدة مزيفة لأنها وحدة يمليها الطرف الأقوىٰ والأغنىٰ ذلكم كل ما فِي الأمر، إن وحدة الشرق والغرب يجب أن تكون ضمن إطار العولمة الَّتِي تفرض من بواعث أخرىٰ فِي حين إن وحدة الشرق والغرب ممكن أن تنطلق من بواعث أخرىٰ قد تنشئ من وحدة المفاهيم كالمفهوم الديمقراطي أَوْ التقني أَوْ غيرها أما أن نضع العولمة هِيَ الموحدة للشرق والغرب فهذا مما لا سبيل له حسب النظرية الأدونيسية ثم إن أدونيس ينتقل لشرط معالجة أساسي كي يعدل العرب بوجه الخصوص الصورة الثقافية لديهم فيقول «الناس اليوم والشباب بوجه خاص لا يصبون إلا إِلَىٰ التسلية وما عادوا يرغبون بالقراءة، إن رواية عظيمة لا تعني لهم شيئاً تلكم هِيَ حالنا اليوم» إِلَىٰ أن يقول «إن تقرأ فهذا يعني إن جسدنا هو الَّذِي يقرأ، دمنا مخيلتنا، القراءة إبداع، إن مبدأ عظيماً يقتضي قارئاً عظيماً كما إن قارئاً حقيقياً هو مبدع حقيقي»[1].

أن ادونيس يقع عَلَىٰ لب المعالجة للوضع الثقافي المزري اليوم أَوْ وهو مفهوم الثقافة وعلاقتها بالقراءة فإن القراءة هِيَ الَّتِي تساعد عَلَىٰ إنتاج مبدع حقيقي ثم انه ينتقل إِلَىٰ مفهوم أهم ألا وهو مفهوم الثورة فنراه يثور مع مفاهيم الثورة فيقول ما نصه ص٤١ «الفكر باختصار بحاجة إِلَىٰ ثورة أشد اتساعاً وأعمق شعراً وأسمىٰ انسانياً وأشمل عالمياً من الثورة الماركسية» فالثورة تأتي بعد أن ينظر الإنسان ويجعل الأساس النظري للعمل شيء مهم جداً ، فالثورة أصبحت مهمة وضرورية ثورة تضع إبداعية الإنسان فِي المركز وترىٰ الكون والعالم بوصفهما بلداً واحداً، عندها يقول أدونيس ثورة أشمل من الثورة الماركسية فهذا يعني إنها ثورة إنسانية شاملة ولها أهداف أبعد من أهداف مفهوم الثورة لدىٰ ماركس، ويشكل الدين لدىٰ أدونيس معضلة أخرىٰ حيث ان نشعر بالحاجة الماسة إِلَىٰ هَذِهِ الثورة الجديدة، وخاصة فِي منطقتنا فِي الشرق الأوسط حيث تجري تلك العودة المشؤومة إِلَىٰ الدين، من كلا الجانبين: اليهود والعرب والتي لا تقوم عَلَىٰ الانفتاح عَلَىٰ الآخر لكنها عَلَىٰ العكس تحبس الناس داخل سجن تقريباً يبتعد الناس داخله بعضهم عن بعض، ويعيشون فِي عزلة تامة، وهذه العودة إِلَىٰ الدين إنما هِيَ عودة ارتدادية عودة إِلَىٰ

١. الهوية غير المكتملة – ادونيس – ط٢٠٠٥م،ص٣٩.

القانون الديني والى الإقصاء والى الأسطورة المشوهة المنفصلة عن اللوغوس «العقل».
أدونيس هنا لا يحارب الدين والعودة إليه بل يحارب إقصاء الآخرين وتكفير الآخرين وعدم الانفتاح عَلَىٰ الآخر، اذن يجب ان تكون لدينا ثيمة رئيسية «نحن والاخر» إن هكذا عودة مشؤومة إِلَىٰ الدين بعيداً عن مفاهيم التفتح والتسامح واحترام الآخر لا تجدي نفعاً بل تكرس التخلف وتكرس ضرب الآخرين وتكرس مفاهيم العنف والقتل وغيرها.

فإذا أردنا عودة إِلَىٰ الدين فعلينا بعودة إِلَىٰ مفاهيم الانفتاح عَلَىٰ الآخر، بعيدا عن الدين الَّذِي يكرس مفهوم النجاة لي وهلاك الاخر، ثم إن أدونيس يبعث بثلاثة أسئلة مهمة لا بد لكل إنسان من الإجابة عليها ألا وهي: سؤال الوجود وسؤال الأخلاق وسؤال الصيرورة أَوْ الموت: بعد الحياة وهنا إثارة ادونيس لهذه الأسئلة تشكل مطلباً أساسياً من حيث:

١. سؤال الوجود؟ وهو السؤال الَّذِي يحدد وجود الإنسان عَلَىٰ هَـٰذِهِ الأرض والغرض من هَذَا الوجود لأعمار الأرض بشكلها الحقيقي.
٢. سؤال الأخلاق وهو السؤال الَّذِي يجعلك تتشارك مع الإنسانية جميعاً وتتصادق معها جميعاً وليس مع ابناء الدين الواحد أَوْ المذهب الواحد فهذا السؤال يعد مطلباً إنسانياً مهماً: إن الأخلاق هِيَ المنبت الكوني لكل أبناء الإنسانية وهي الصلة الوحيدة القادرة عَلَىٰ دفع أبناء المجتمعات إِلَىٰ أواصر مهمة وربطهم بها إن الأخلاق بمزياتها المتعددة تسهم والى حد كبير فِي إشاعة الطمأنينة، حَتَّىٰ فِي المجتمعات.
٣. أما سؤال الصيرورة وهي بمعناها الحقيق كما قرر هو هل هناك شيء بعد الموت وأين سيذهب الإنسان بعد الموت؟ فهذا هو المعنى الظاهري لمفهوم الصيرورة لديه ولكنه يذهب إِلَىٰ أبعد من ذلك حيث يعتبر إن مفهوم العولمة هو الَّذِي يصيّر الإنسان من حالة إِلَىٰ حالة أخرىٰ حيث يذكر ص٤٥ من كتابه: بالنسبة إلي فإن العولمة هِيَ عقيدة التطور، ومهما يكن من أمر، فإن الفرد عاجز عن أن يفعل شيئاً حيال العولمة، وماذا يمكن للمرء أن يفعل وحده لإيقاف صخرة متدحرجة من القمة نحو الأسفل إِلَىٰ أن يقول.. ليس بالوسع أيضاً إهمال الجانب الإيجابي للعولمة، فإن نتعولم، فهذا يعني إلغاء المسافات/ وجعل بلادنا المتنازعة قرية واحدة، وتلكم هِيَ صيرورة إنسانية، إذن العولمة لدىٰ أدونيس تمثل حالة من الصيرورة الإنسانية من حالة إِلَىٰ أخرىٰ. كما انه

يؤكد عَلَىٰ القيم المؤسسة للكائن الإنساني المحافظ عَلَىٰ هويته وهذه القيم هِيَ الإبـداع، والشعر والحب والصداقة والجمال.

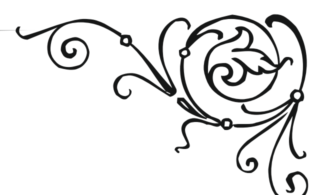
وتحت عنوان الأدب يقرر أدونيس إن الأدب الحقيقي إنما هو كشف واستبصار ويعتـبر الأدب، هو الَّذِي يخلق الحياة حيث يقول ليست الحياة هِيَ الَّتِي تخلق الكائنـات الإنسـانية بل إن الكائنات الإنسانية هِيَ الَّتِي تخلق الحياة، وهنالك مصـطلح آخـر يتناولـه أدونـيس وهو مصطلح الإبداع الغفل: ويعرفه أدونيس فِي مجال الأدب بقوله: «ثمة بعض الروايات يجري الاحتفاء بها اليوم بوصفها الكلام المعاصـر، تفتقر إِلَىٰ الأسلوب وإلىٰ اللغة، ويمكن لأي كائن أن يكتبها. ذلكم هو الإبداع الغُفل: إذ لم يعد ثمة هوية ولا رؤية للإبداع» وهنـا تقريباً أدونيس يذكر الهوية غير المكتملة وهو موضوع رئيسي لادونيس فـالنظرة إِلَىٰ الأدب يجب أن تكون نظرة إنسانية، وعلىٰ الفن أن لا يستسلم للماديات البشـرية ويكون طيعا لهـا بل عَلَىٰ الفن أن يكون متضامناً مع الإنسانية وعاكساً لصورها الحيـة وبالانتقـال إِلَىٰ الجـزء الثاني من كتاب أدونيس حيث يقرر وفي مطلع الفصل الثامن المتعلق بالشعر حيث ينطلـق فِي عالمه الخاص عالم الشعر اذ يحاول أن يجعل موازنة بين الماديـات والروحانيـات والمرئـي واللامرئي فيقول: «تنزع أعمالي إِلَىٰ تجاوز التفاصيل للوصول إِلَىٰ كل والكشف عن المرئـي واللامرئي فِي آنٍ معاً، فإذا لمحت تفصيلاً ما فإنما ألمحـه داخـل كـل وضـمن علاقاتـه مـع الأجزاء الأخرىٰ من الكل» وهنا فلسفة مهمة تبين من خلالها إن عالم الشعر هو عالم مخيف هو ليس مجرد كلمات ترتب من هنا وهناك وليس فيها وحدة موضوع ولا أدنىٰ شـيء مـن مجريات الكتابة الإنسانية ففي التصور الشعري لدىٰ أدونيس لا بد لامـرأة مـن أن يكـون فيها جزء من الرجولة، من الذكورة، داخل كيانها وداخل حياتهـا والعكـس صـحيح وإن رجلاً يخلو من شـيء من التأنيث فِي حياته لا يثـير الاهـتمام، وهنـا أدونـيس لا يقصـد أن الرجل والمرأة يتشبه أحدهما بالآخر وإنما يقصد عَلَىٰ الرجل أن ينفتح عَلَىٰ عالم المرأة حسب المنظور الشعري والمجتمعي والحياتي والعكس صحيح فالكتابة لـن تكـون متكاملـة مـا لم يُحسب لها هنا الحساب بشكل صحيح، والتجربة الشعرية فِي نظر أدونيس إنما هِيَ سعي إِلَىٰ تحويل العقل إِلَىٰ غزال شارد وإن يسكب داخل العقل خمـرة القلـب حَتَّـىٰ ينتشـي مـثلما ينتشـي القلب، تحقيق الاقتران بين الجسد والروح هَذِهِ الصور الفلسفية داخل عـالم الشـعر تنقله وبواقعية الواقع إِلَىٰ أن يكون شعراً واصفاً لواقع منطلقاً من مفـاهيم فكريـة فالشـعر يجب أن يكون فكرياً وإنسانياً وواقعياً ومنطلقاً من مفاهيم فلسـفية عميقـة ليسـت عصـية

عَلَىٰ الآخرين بل متواجدة فِي مسيرة الواقع الإنساني لأن الاقتران بين أن يكون العقل والقلب حالة واحدة إنما هو تعبير عَلَىٰ وحدة العاطفة والفكر وهذا هو المرجو حَتَّىٰ من القضايا التاريخية وبعثها فِي الأمم، لأن العاطفة لوحدها لا تجدي نفعاً فِي التقدم الفكري المنشود، ولكن للطاقة الروحية الَّتِي يخلقها الشاعر ستغلب المستقبل يوماً ما.

اما الاصولية لديه فهي تأتي من الشمولية وعن الاعتراف بالفراغ الحضاري وينطلق أدونيس لتفسير واضح للأصولية الَّتِي نشأت بعقل الخيال والانفراد فِي التوجهات من منطلقات أسرية وفلسفية فيقول ما نصه ص٦٣: «نشأت فِي وسط لم يكن فيه ثمة فردية الفرد متلاشي مختف داخل كل فرد هَذَا الكل هو العائلة وكان الجميع قد أتوا من الكل، الكبير، الأمة والأمة مفهوم فسر بالعربية مؤنث الأم» وهكذا يسهب أدونيس فِي تفسير هَذِهِ المعاني المنطلقة من المفاهيم الإنسانية ويتكلم أدونيس كأنه يعيش حالة فردية مع الطبيعة وكيف تجعل منه أصولياً والطبيعة هنا هِيَ المجتمع وليس شيء آخر يقول ص٦٧: «أمضيت طفولتي مع الطبيعة، عشت الوصال الحسي فِي الهواء الطلق، ووسط نهر صغير خلف قريتنا. *كانت* أمراتي تكبرني سنا ترافقني فِي تلك النزهات كنت فِي الثانية عشرة أَوْ الثالثة عشرة، أجريت معادلة الحب مع الطبيعة، كان العشب وأفياء الشجر يفتح صدرها لنا، كان ذلك فائق الجمال فِي الربيع، كنت أذهب كل يوم إِلَىٰ تلك الخضرة اليانعة...» وهكذا فهو يرسم صورة للقاء مع الطبيعة وكلها فِي رأيي فلسفة عميقة يريد منها كيفية الانفتاح عَلَىٰ الآخر إِلَىٰ أن يفاجئنا بكلمته ص٦٩: «بعد الموت تكون النصوص المكتوبة مفتوحة عَلَىٰ اللانهاية، والزمن هو الَّذِي سيجددها، ويعاود تجديدها، فالهوية إنما هِيَ حركة، ولا يمكن أن تكون ثابتة متجمدة،» وها هو أدونيس يرسم صورة الزمن فِي معنىٰ الهوية وكيفية اكتمالها فالهوية هِيَ حركة والحركة هِيَ الَّتِي تنشئ الذات المبدعة داخل هوية مكتملة. وهو قول يشابه قول غاندي فِي الهوية مع الفارق.

ولكن ما نعانيه اليوم والأسف هو مشكلة الحجوم ولا سيما لدىٰ بعض الشعراء والكتاب حيث ينظر إِلَىٰ الآخرين عَلَىٰ أنهم عديمي الإبداع فِي حين هم أي الآخرين لديهم من الإبداع ما يكمل الهوية ومن يدعي إنه شاعر أَوْ كاتب هو الرائد فِي المجال المجتمعي اليوم لقد قدمت الفرص بعض هؤلاء المنتقصين وقدمتهم إِلَىٰ أماكن لا تليق بهم فمن السهل فِي هَذَا الوقت أن ترىٰ أشخاصاً يدعون أنهم خلفاء للسياب أَوْ البريكان أَوْ أنهم حداثيون إِلَىٰ درجة أن كلماتهم مستمدة من؟ اللانهاية واللاتخيلي ولكن عليهم أن يدركوا

أن للحجم داخل الأدب والفكر أهمية خاصة ، فعلى الأديب والمفكر أن يترجم ما يكتب إِلَىٰ واقع تطبيقي وأن يبتعد عن التنظير اللامسؤول، واعتقد إن ادونيس قد وظف كل هَذِهِ الأقوال ضمن فلسفات جادة وعميقة أدونيس يطالب ومن خلال الهوية غير المكتملة إِلَىٰ إكمال الهوية وذلك من خلال المطلب الإنساني ويذهب أدونيس إِلَىٰ أبعد من ذلك حيث يقرر إبدال اسمه من علي إِلَىٰ أدونيس جعل منه متحرراً من انتمائه الاجتماعي ومتفتحاً عَلَىٰ كل ما هو إنساني، وأخيراً يفلسف أدونيس الهوية وبالتعبير التالي «حينما شعرت بأنني فريد أن أدرك بأن الأنا لا يملك أن يعرف ذاته،الا من خلال الآخر فلكي افهم الشرق عَلَىٰ نحو أفضل بات علي ان افهم الغرب كذلك فان الغرب لن يكون بوسعه أن يعرف ذاته إلا إذا فهم الشرق فالهوية الثقافية مثلها مثل الحب إنما هِيَ حوار تحالف بين الأنا والآخر ليس الآخر ضرورة للحوار ومتسع له بل هو عنصر مكون للانا». وهنا يثير ادونيس مسالة مهمة ألا وهي مسالة حوار الحضارات وحوار الأضداد، والحوار الفلسفي الإنساني الفكري القائم عَلَىٰ المنطلقات المستجدة فِي عالم اليوم واد ونيس يطالب وفق ما تقدم بتجانس الثقافات الماضية والحاضرة وتصور ثقافة مستقبلية والانفتاح عَلَىٰ مصر الفرعونية والسومريين والبابليين والبوذيين والحضارة الإسلامية وهكذا يختار ادونيس من هَذِهِ المفاهيم ما ينفعه للاستفادة من التراث للإبداع الكوني وأخيرا تقول شانتال شواف معلقة عَلَىٰ ادونيس فِي ص٩٤ من الكتاب «وبامعانة التفكير فِي خريطة السر فان المفكر الكبير المفكر الشمسي يرتدي الحداد عَلَىٰ نسغنا الأصلي» أن نقرا هَذِهِ المفاهيم ونحاول تطبيقها عَلَىٰ ارض الواقع والاستفادة منها قدر الإمكان لبناء ثقافة أصيلة هو أملنا المنشود فِي الحاضر الحي والمستقبل القريب.

الفصل الخامس

المجتمع وقدرة الاستيعاب المعرفي

وفق اسس الحداثة واليات التنمية

أولاً

نظرة شاملة لحاجات المجتمع للنهضة:

ان النظرية الحديثة لعالم اليوم تقوم وفق مقومات الحداثة ومنظوراتها الفكرية الَّتِي تستلزم وقفة جدية من ابناء المجتمع وان هَذِهِ التأسيسات الَّتِي تضطلع بها المؤسسات الانسانية تحملها قيادة المجتمع وفق منظومة حداثية عالية ولكن المتتبع للوضع المجتمعي الراهن يرىٰ ان هناك ازمة مجتمعية قائمة عَلَىٰ اساس يناهض الحداثة ومنطلقاتها الراهنة والسؤال الَّذِي يطرح هل بالإمكان تحقيق مجتمع حداثي عالي الهمة فِي النهضة ومتطلباتها وفق منظور الحداثة وخروجه من هَذِهِ الازمة المجتمعية؟ وللجواب فان الخطوة الاولىٰ من اجل الخروج من هَذِهِ الازمة المجتمعية العامة تتمثل فِي ابداع تخيلي جديد لا سابق له لمجتمع يضع فِي مركز الحياة البشرية دلالات اخرىٰ ويطرح اهدافا معينة للحياة وهو امر لن يتحقق الا عَلَىٰ قاعدة اعادة تنظيم المؤسسات المجتمعية وتنظيم العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية بالدرجة الاساس، واعادة تنظيم العمل بصورة مختلفة تحوله من سخرة إِلَىٰ حقل لتفجير الطاقات، والنشاطات الابداعية مجتمع يكون فيه الاقتصاد قابعا فِي مكانه كمجرد وسيله من وسائل الحياة الانسانية وليس غاية نهائية لها ويتم التخلي فيه عن التوجه الرامي إِلَىٰ معاظمة الانتاج والاستهلاك وتوسيعها باطراد ليس من اجل وقف تدمير البيئة فحسب بل مجتمع يعرف انظمة سياسية من نوع اخر مختلفة عن الاوليغارشيات الليبرالية السائدة حاليا تستند إِلَىٰ ديموقراطية حقيقية تشاركية تضمن مشاركة الافراد المستقلين فِي وضع القوانين واتخاذ القرارات وتحررهم من التبعية والاستلاب مجتمع تسود فيه قيم الاخلاق العالية وتحل فيه ازمات الاخلاق الناتجة من الاصناف البشرية اللامسؤولة ومع ان هَذَا الابداع التخيلي للمجتمع الجديد ما زال بعيدا جدا كما ينشغل فيه الناس حاليا وما يفكرون به وما يرغبون فيه. كذلك فان التعليم يجب ان يتحول من شكله الحالي إِلَىٰ شكل اخر يكون معتمدا فيه الطالب عَلَىٰ البحث الجاد والمهم وهذا ما سأتناوله فيما بعد.

وهنا انقل تساؤلا طرحه ارسطو عن اهم مكون من مكونات المجتمع وهو المواطن يقول ارسطو: من هو المواطن؟ المواطن هو من يكون قادرا عَلَىٰ ان يَحكم وعلىٰ ان يُحكم ونحن فِي مناقشة مسالة المجتمع وتأسيسه التأسيس الصحيح امام مفهومين:

الأَوَّلُ **مفهوم النظرية**

الثَّانِي **مفهوم الثورة**

فبالنسبة إِلَىٰ بعضهم فان نقد اليقينيات المطلقة المزعومة للماركسية مثلا امر مثير للاهتمام وصحيح ربما لكنه غير مقبول، لكنه قد يدمر الحركة الثورية فطالما ينبغي الحفاظ عَلَىٰ هَذِهِ الحركة، ولا بد من الحفاظ باي ثمن عَلَىٰ النظرية حَتَّىٰ وان تطلب الامر سقف الطموحات والمتطلبات، أَوْ غض النظر عنها ان لزم الامر وبالنسبة للآخرين، فان عدم امكانية وجود نظرية شاملة يعني اننا مضطرون إِلَىٰ التخلي عن المشروع الثوري الا اذا طرح هَذَا المشروع وذلك فِي تناقض صريح مع محتواه بوصفه رغبة عمياء فِي القيام باي ثمن بتغير شيء لا نعرفه إِلَىٰ شيء اخر نحن اقل معرفة به ايضا اي بمعنىٰ اخر ان تثبيت اساس مجتمعي كفيل لنهضة المجتمع يضعنا امام مفترق طرق مفاده اما نتمسك بالمشروع النظري لتغيير المجتمع وعدم محاولة تطبيق هَذِهِ النظرية إِلَىٰ حقل واقع مجرد من الاهواء الشخصية والذاتية أَوْ التمسك بالمشروع الثوري والثورة هنا يجب ان تكون لها اسباب ونتائج مشروعة ومحققة وهادفة لا ان تكون مبنية عَلَىٰ اساس منفلت وغير منضبط فِي هَذَا الواقع الانساني الحالي وهنا ان الحالة الضمنية هِيَ نفسها فِي الحالتين: من دون نظرية شاملة لا يمكن وجود فعل واع فِي الحالتين يظل وهم المعرفة المطلقة هو السائد وفي الحالتين ايضا يحدث قلب مثير للسخرية للقيم فالإنسان الَّذِي اراد نفسه فاعلا يمنح فِي الواقع الاولوية للنظرية: انه يجعل من امكانية الابقاء عَلَىٰ نشاط ثوري معيارا اعلىٰ ولكنه يجعل هَذِهِ الامكانية مرهونة بالحفاظ ظاهريا عَلَىٰ الاقل عَلَىٰ نظرية نهائية جازمة.

وهنا انقل ما اورده الفيلسوف كورنيليوس كاستيورياديس فِي هَذَا المجال الَّذِي اتكلم فيه «غير ان هَذِهِ المسلمة لا قيمة لها فنحن نتصور اصلا عندما يفرض علينا الاختيار ما بين علم الهندسة والخواء بين المعرفة المطلقة والانعكاس الاعمىٰ بان هَذِهِ المعارضات تتحرك ضمن الخيال الخالص وتقفز عَلَىٰ شيء بسيط هو كل ما يعطىٰ وما سيكون معطىٰ لنا فِي

يوم ما اي ان الواقع الانساني لاشيء مما نفعله ولا شيء مما نتعامل معه يتمتع بشفافية كاملة أَوْ يعاني من فوضى تامة»[1] ولو تكلمنا عن الجانب النظري فِي الاساس المجتمعي لامكن القول ان النظرية بحد ذاتها هِيَ فعل وانها المحاولة غير الموثوقة دائما لانجاز مشروع توضيح للعالم هَذَا يصح بدرجة اكبر عَلَىٰ الشكل الارقى أَوْ الاقصى للنظرية هو الفلسفة بوصفها محاولة لتفكر العالم من دون تملك معرفة ولهذا بالذات فان ماهو مطروح علينا ليس تجاوز الفلسفة عبر تحقيقها وبالتالي فنحن محتاجون ان ننجز الفلسفة انجازا حتميا وهنا يعلق المفكر كاستيورياديس قائلا عن الجانب الفلسفي «ما ان ادركت بانها ليست سوى مشروع ضروري ولكنه مريب فيما يتعلق باصله وبمصيره وليست الفلسفة بوجه الدقة مغامرة ربما ولكنها ليست كذلك لعبة شطرنج كما انها ليست ابدا تحقق لشفافية كاملة تمتلكها الذات فِي تصورها للعالم وفي تصورها لنفسها»[2] والفلسفة تنقلنا إِلَىٰ اجواء هادفة فطبيعة الحوار اذا استقت من الفلسفة مبادؤها استطعنا ان ننشيء حوارا مجتمعيا غاية فِي الدقة وهو كله عَلَىٰ وفق الاساس النظري للفلسفة، فللحوار اساليبه الناجعة فِي اشاعة مفاهيم التسامح والوفاق المجتمعي، وهنا اسوق مثالا وهو لو تحقق جزءا منه فِي مجتمعنا لا اعتقد ان المجتمع سيبقى يتحارب بين ابنائه وهو حوار بين ضدين بين هاينريش بول وهو ضابط فِي الجيش النازي وبين ليو كوبيتليف وهو رائد سابق فِي الجيش السوفييتي حيث دار حوار بينهما بواسطة المراسل كلاوس بيدرنارتس وعرض سنة ١٩٨٠ م فِي تلفزيون المانيا الغربية كلاهما كان قد شارك فِي الحرب العالمية الثانية، لكن المتطلع والمتفحص للحوار الَّذِي دار بينهما كضدين يتبين انهما احباب وليسا اضداد حيث يسال المراسل بول الالماني اي انطباعات عن روسيا والروس تلقيت فِي عائلتك؟ بول: لم نتلق فِي عائلتنا اي افكار والصور الَّتِي احملها عن روسيا استقيتها من الأدب ولاسيما دوستوفيسكي ويسترسل بول متكلما عن روسيا وانطباعاته عنها الَّتِي استقاها من الادب الروسي. فكلامه حقيقة غاية فِي الروعة الانسانية، والتشارك الانساني بمفهومه العظيم هذا. ثم ينتقل المراسل بيدرنارتس سائلا كوبيليف الروسي: كنت تحمل صورة ايجابية نوعا

---

١. كورنيليوس كاستيورياديس، تأسيس المجتمع تخيليا،دمشق دار المدى،٢٠٠٣

٢. نفس المصدر السابق، ص١٠٧

ما عن الالمان فِي طفولتك هل تغيرت تلك الصورة حين جاء النازيون السلطة فِي المانيا؟ كوبيليف: لم تتغير قط واود ان اؤكد ان دعايتنا بعد ١٩٣٣م لم تكن موجهه ضد الالمان وكان فِي موسكو مستوطنة من المهاجرين الالمان ومن بينهم اصدقاء لي كتاب المان امثال ايريخ فاينريت وفيلي براول الَّذِينَ كنت عَلَىٰ وفاق معهم وينتقل بك الحوار بين هذين الضدين وفق منطلق المشاركة الانسانية وليس وفق منطلق العداء الَّذِي دار بين الالمان والروس»[1]. هَذِهِ القدرة عَلَىٰ الحوار الَّتِي نحتاجها اليوم ويا ترىٰ هل ان تاريخنا اليوم قد غاب عن هكذا حوارات والجواب: نعم خصوصا تاريخ الاسلام فِي بداياته لذلك ما زالت العصبية والتطرف تتحكم فِي مجتمعاتنا. وهذا مثال سقناه حول الحوار ومفهوم النظرية الَّتِي تتضمن هَذِهِ المسائل اما المشروع الثوري فيجب ان يكون له نظرية مسبقة تحليلية لكل امكاناته الحرة والصادقة، فليس من الممكن ان تقوم ثورة بلا نشاط نظري يسبقها ويخطط لها وفق منظور متكامل من الاسس والمقومات ومن التمهيدات الانسانية المشتركة وان المطالبة بان يكون المشروع الثوري مؤسسا عَلَىٰ نظرية متكاملة يعني اذن مماهاة السياسة بتكنيك والتعامل مع ميدان فعلها وهو التاريخ بوصفه موضوعا ممكنا لمعرفة نهائية وشاملة اما قلب هَذِهِ المحاكاة بنمو عكسي بحيث يستخلص من استحالة مثل هَذِهِ المعرفة استحالة كل سياسة ثورية نيرة فهذا يعني فِي النهاية نبذ النشاطات الانسانية كافة والتاريخ ككل، لانهما لا تلبيان الحاجة بحسب معيار خيالي غير ان السياسة ليست تجسيد لمعرفة مطلقة ولا تكنيكا ولا ارادة عمياء لما لا ندري كنهه انها تنتمي إِلَىٰ ميدان اخر هو ميدان الفعل والى نمط مميز من الفعل هو: البراكسيس وهذا ما اعتبره المفكر «كورنيليوس كاستيورياديس» بان «البراكسيس» للفعل الَّذِي يتم التطلع ضمنه إِلَىٰ الاخر أَوْ إِلَىٰ الاخرين عَلَىٰ انهم كائنات مستقلة بذاتها ويتم اعتبارهم عَلَىٰ انهم العامل الجوهري فِي تطوير استقلاليتهم، فان السياسة الحقيقية والتربية المجتمعية الحقيقية جميعها ان كانت قد وجدت اصلا فهي تنتمي إِلَىٰ البراكسيس، اذن نحن نحتاج إِلَىٰ المعرفة الحقيقية المنطلقة، وفق اساس قوي ومستقل ونظري بحت، والبراكسيس هو نشاط واعي ولا يمكنه ان يوجد الا داخل الوضوح غير انه شيء مختلف تماما عن تطبيق معرفة متملكة بصورة

---

١. ت : كاظم سعد الدين، حوار الأضداد، مجلة دجلة – العدد ٢٤– ايار ٢٠٠٦م،بغداد،ص١٦

مسبقة انه يستند إِلَىٰ معرفة، ولكن هَذِهِ المعرفة مجزأة دوما ومؤقتة انها مجزأة لأنـه مـن غـير الممكن وجود نظرية شاملة للانسان والتاريخ وهي مؤقتة، لان البراكسيس ذاته يخلق عَـلَىٰ الدوام معرفة جديدة ذلك لانه يجعل العالم يتكلم بلغـة هِـيَ فِي ان واحـد فريـدة وكونيـة، فالاعتماد عَلَىٰ مقتضـيات مفهوم البراكسيس تضمن حتما وحسب المفهـوم الكورنيليـوسي ان عملية بناء المجتمع وفق الاساس النظري مهم جدا بـل ان الثـورة المجتمعيـة يجـب ان تسبقها نظرية مجتمعية مستقلة ومنطلقـة مـن رحـم المجتمـع، وعنـدما نقـول: ان مفهـوم البراكسيس مفهوم مؤقت فهذا يضمن بالنتيجـة ان المعرفـة بتجـدد مسـتمر ولـيس مجـرد وجود ثوابت داخل المجتمعات بل ان التغيير هو اساس للتغيير المجتمعي.

وبالرجوع إِلَىٰ المشـروع الثوري لإنقاذ المجتمعات يتبين ان مناقشـة المشـــروع الثـوري بالذات، والذي هو بالتحديد اعادة تنظيم واعادة توجيه المجتمع من خلال الفعل المستقل بذاته للبشـر وهنا فان للثورة منطلق واسباب اجتماعية وحتمية مهمة فهيغل الالماني يقول: ان الثورة ظاهرة اجتماعية شاذة وناشزة عن السير العام للمجتمـع الانسـاني امـا الكاتـب الانكليزي جون لوك فقد اعتبر الثورة ظاهرة اجتماعية طبيعية ومنسجمة مع السـير العـام للمجتمع الانساني.

اي ان الثورة عمل مشـروع يحق للشعب بل يجب عليه احيانا ان يقوم به للقضـاء عَـلَىٰ الحكومة الَّتِي لا تمثله والتي تنكبت عن السبيل السوي فِي الحكم، اما «كارل ماركس» فقد ذهب إِلَىٰ ابعد من ذلك فقد اعتبر الثورة القانون العام لسير الطبيعـة والمجتمـع والوسـيلة الوحيدة لحل مشكلاته جميعها، وفي مقدمتها الجانب الاقتصادي الَّذِي يستند اليـه وينبثـق عنه نظـام المجتمـع فِي اوجهـه الاخـرىٰ السياسـية والاخلاقيـة والاجتماعيـة والفلسـفية واضـرابها.

وهنا للدكتور نوري جعفر راي فِي اسباب الثورة حيث يقول ما نصه من كتابه «الثـورة مقدماتها ونتائجه»: «ان من اسباب الثورة تمتع الحاكمين بجميع مظاهر الترف والجـاه مـن الناحيتين المادية والمعنوية وبالقدر الَّذِي تسـمح لهـم بـه امكانيـات العصـــر خاصـة مـن اصحاب المناصب المركزة والاعتماد عَلَىٰ التناقض من الناحية العمليـة فِي الانتخابـات وفي غيرها الامر الَّذِي يؤدي إِلَىٰ احداث القلق السياسي وعدم الاستقرار وايهـام الشـعب بـان

التقدم الحاصل نتيجة لجهود الحكومة علما ان الشعب لا يعرف شيئا عن سياستها من الناحيتين الداخلية والخارجية»[1] وهنا لابد من الوقوف عَلَىٰ الآراء التربوية فِي كتاب الدكتور نوري جعفر اعلاه وعلاقتها بالمواضيع السياسية الَّتِي طرحها والتي من الممكن تلخيصها بالشكل التالي:

١. ايمانه العميق فِي وجوب بناء المجتمع تربويا من خلال قيادته الَّتِي تحكمه فيقول «الدكتور نوري جعفر»: ومن مفارقات التاريخ الكبرىٰ فِي عهدنا الملكي البائد ان التشريعات الَّتِي تسن لمكافحة البغاء والخمر والرشوة والتحايل عَلَىٰ القانون والسرقة والمخالفة للآداب العامة وما شاكلها تحتمي بها الفئة الحاكمة فتطلق لشهواتها العنان فِي مجال الموبقات ولا تطبق تلك القوانين الا فِي الحالات التافهة وعلىٰ الافراد العزل من ابناء الشعب.
٢. ضرورة اعطاء دور فاعل للتعليم بوصفه وسيلة لتوصيل العلم والتربية يقول د. نوري جعفر: وضعت الحكومة مقاليد الامور التعليمية العامة بيد اشخاص برهنوا عَلَىٰ حذق منقطع النظير لأساليب الدس والفساد.
٣. أكد الدكتور نوري جعفر عَلَىٰ اهمية تنمية الفكر العراقي للوصول إِلَىٰ حالات الابداع والابتكار فيقول الدكتور نوري جعفر لقد عاشت الفئة الحاكمة العثمانية والعراقية عَلَىٰ حساب المجتمع العراقي وسعت جهد امكانها عَلَىٰ طمس أكبر كمية من الامكانيات الفكرية الموجودة لدىٰ أكبر عدد ممكن من ابناء الشعب فِي أكبر مقدار ممكن من الحالات ولم تشجع الفكر العراقي عَلَىٰ الابداع»[2].
٤. ايمانه بضرورة اهتمام الساسة بالروح والجسد فِي تعاملهم مع الشعب. يقول «الدكتور نوري جعفر»: وما دام الهدف الرئيس للفئة الحاكمة هو محافظتها عَلَىٰ كيانها ومصالحها فإنها تتلون بالشكل الَّذِي تحافظ فيه عَلَىٰ تلك المصالح وتكون اخلاقها كما يقول ميكافيللي مزيجا من الانسانية والحيوانية.

---

١. د.نوري جعفر، الثورة مقدماتها ونتائجها،بلا تاريخ، ص١٨-١٩

٢. نفس المصدر اعلاه ص٩١.

٥. اهتم الدكتور نوري جعفر بان يتعامل الحكام مع الشعب بأسلوب تربوي يقول: فاستعمال الشدة لا يحل من نفسه مشكلات المجتمع ولا يزيل عوامل التذمر والامتعاض وانما يعقدها.

٦. ان يكون للسلطة الحاكمة مبدا سياسي أَوْ ديني أَوْ فلسفي خاص ويتعامل بوحي منه فِي جميع الظروف والاحوال لكن الدكتور نوري ينقل رأيا عن ميكافيللي: من أبرز صفات الحاكم العاقل الفاسد هو انتفاء وجود عقيدة من اي نوع كانت لديه اللهم الا عقيدة اللاعقيدة ذلك لان اعتناق العقيدة والسير عَلَىٰ وفق مستلزماتها لا يتفق دائما ومصلحة الحاكم.

٧. تأكيد الدكتور نوري جعفر انه لا يجوز ان ينكر المرء ذاته أَوْ يتجرد عن مصالحه الخاصة شريطة ان يتم تحقيقها ضمن إطار المصلحة العامة لا خارجها أَوْ عَلَىٰ حسابها وهذا مرتبط تماما بمفهوم التبادل الاجتماعي.

وتنطلق هَذِهِ النظرية فِي تفسيرها للسلوك الاجتماعي من قضية اساسية مفادها: ان الانسان يبحث عن اللذة ويتجنب الالم ومن هَذَا المنطلق اخذت تنظر إِلَىٰ الحياة الاجتماعية عَلَىٰ انها شبكة من العلاقات الاجتماعية يؤدي فيها الانسان دورا معتمدا عَلَىٰ التكاليف والمكآفات.

٨. ضرورة الحذر من استخدام السلطة الفاسدة.

وقد بحثنا هَذِهِ الافكار بمجملها فِي كتابنا: نوري جعفر رجل النهضة والاصلاح....

مما ورد اعلاه يتبين الفعل المجتمعي للثورة حيث ان الثورات اذا استندت لنظريات مؤسسة وفق منهجيات عالية امكن وعلىٰ وجه الخصوص والعموم اسناد المجتمع إِلَىٰ اسس حداثية وذات منهجية عالية. ان المجتمع اذا اراد التحرر فعليه ان يقف بوجه كل السياسات الظالمة الَّتِي تطال ابناء المجتمع نتيجة تصرفات لا مسؤولة تقوم بها فئات ظالمة لنفسها وللآخرين، ولميكافيللي رأي فِي هَذِهِ المسالة «حيث وقف «ماكيفيللي» بشدة ضد سياسة الاقطاعيين والبابوية لأنه اعتبرهما من اهم العراقيل الَّتِي تحول دون تقدم عملية التوحيد السياسي واعتبر التعاليم الكنسية بمثابة عبء يحول دون الابداع النشط للانسان كما انتقد ماكيافيللي بشدة النظام العسكري القائم فِي البلاد لاعتماده عَلَىٰ المرتزقة الوقتيين الَّذِينَ وصفهم كحثالات المجتمع لا يهمهم سوىٰ النهب فدعىٰ إِلَىٰ «تأسيس جيش منظم

دائمي يعتمد عَلَىٰ التجنيد العام للشباب»[1].

وهكذا فان تعديل المفهوم السياسي للواقع الانساني ينقذ المجتمع من افات ما قد يقع به وبالانتقال إِلَىٰ مفهوم اخر وهو مفهوم العصبية فِي المجتمع حيث ان العصبية الَّتِي تنشأ بسبب القبيلة أَوْ العشيرة أَوْ الطائفة لا تساهم فِي بث اي تطور لمفهوم مجتمعي بل تؤسس لقواعد ظالمة لضرب المجتمعات وهنا ينبغي الاستفادة من التجربة التاريخية وكيف ان العرب فِي تاريخهم الغابر قد سيطرت عليهم العصبية وتسببت فِي انتكاسات حقيقية لمجتمعاتهم حيث ينقل التاريخ اثر العصبية بين قريش المهاجرين والانصار وكيف تعصب كل منهم لدرجة قرابته للنبي وهنا يعلق طه حسين قائلا «ولقد يستطيع الكاتب فِي التاريخ السياسي ان يضع كتابا خاصا ضخما فِي هَذِهِ العصبية بين قريش والأنصار وما كان لها من التأثير فِي حياة المسلمين إِلَىٰ ان يقول.. ذلك ان العصبية لم تكن مقصورة عَلَىٰ اهل مكة والمدينة ولكنها تجاوزتها إِلَىٰ العرب كافة فتعصبت العدنانية عَلَىٰ اليمانية وتعصبت مضر عَلَىٰ بقية عدنان وانقسمت مضر نفسها فكانت فيه العصبية القيسية والتميمية والقرشية»[2] وهكذا فان مفهوم العصبية يساهم فِي ضرب المفاهيم للاسس المجتمعة، ويبقىٰ المفهوم الانساني هو المفهوم العام فِي هَذَا المجال فالإنسانية هِيَ من يريد الحرية – لا حرية الجموع – حسب تعبير كورنيليوس كاستيورياديس – بل الحرية حسب الانسانية بحاجة إِلَىٰ كل الرغبات الَّتِي تضمن انسيابية مؤهلات الانسان داخل المجتمعات ولا يمكن لاي حاجة محددة ان تكون هِيَ حاجة الانسانية، فالانسانية كانت ومازالت تعاني من الجوع من الغذاء و من الألم ولكنها عانت ايضا من الجوع إِلَىٰ الثياب ومن ثم إِلَىٰ ثياب اخرىٰ غير تلك الَّتِي ارتدتها فِي السنة الفائتة وعانت من الجوع إِلَىٰ السلطة، ومن الجوع إِلَىٰ القداسة، وعانت من الجوع إِلَىٰ الزهد والىٰ الفجور، وعانت من الجوع إِلَىٰ التقوىٰ الصوفية، وعانت من الجوع إِلَىٰ المعرفة المعقولة، وعانت من الجوع إِلَىٰ الحب والتآخي، وهكذا تعاني الانسانية ومن ورائها المجتمعات من كل هَـذِهِ المعاني وعلىٰ اختلاف المسببات.

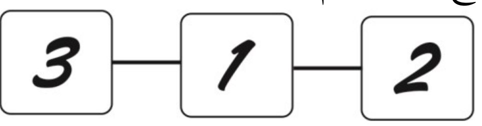
نحن بحاجة اذن إِلَىٰ مؤسسات مجتمعية قادرة عَلَىٰ استيعاب الحاجة الانسانية الاساسية والبت فيها وبالانتقال إِلَىٰ مفهوم التاريخ المجتمعي ورسم صورة المستقبل الزاهر وفق

---

١. ياسر جاسم قاسم، ماكيافيللي والواقع السياسي في المدىٰ الانساني، صحيفة المنارة، العدد ٢٧٧، ٣/ ٥/ ٢٠٠٦م،البصرة.

٢. طه حسين، في الشعر الجاهلي، سوريا، دار المدىٰ،٢٠٠١م ص٦٧.

الحاضـر وعلاقته بالماضـي وهذا ما يعرف بتسابق الزمن اي ان الانسان فِي حاضـره يعمل عَلَىٰ تحسين صورة الماضـي ورفده بكل مـا يضـمن مجـده الانسـاني والحضـاري والشـكل التوضـيحي التالي يوضح هَذَا المفهوم:

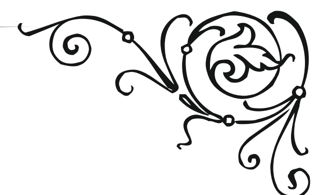


حيث يتبين من الشكل ما يلي:

١. نظرة الفرد إِلَىٰ الحاضـر عَلَىٰ انه ماضـي والتفكير فِي واقـع المسـتقبل عَـلَىٰ انـه حاضـر
٢. الاقتباس من الماضـي الحاجات الَّتِي تساعد الحاضـر عَلَىٰ ان يكـون ماضـي سليم
٣. النظرة إِلَىٰ المستقبل

فنحن كي نستطيع ان نمنح انفسنا لقبا انسانيا حاضـرا فِي الاذهان علينا ان نعمل بجـد لصنع هَذَا اللقب والانتباه لمسالة اشكاليات التقدم ومحاولة معالجتها والتي سنتطرق لها فِي الفصل القادم وليس فقط التنظير الَّذِي لا يرافقه عمل دؤوب فالعالم يعيش اليوم مفـاهيم ما بعد الحداثة ونحن ما زلنا نعاني من انتكاسات المشـروع النهضوي العربي الكبـير الَّـذِي أرسىٰ مفاهيمه نخبة من المفكرين العرب و الَّذِينَ وضعوا جل همهم، وتفكيرهم فِي مسالة مهمة الا وهـي نهضـة العـرب ومماشـاة العـالم الحـالي الا ان ازمـة البحـث، وازمتنـا مـع التكنلوجيا هِيَ الَّتِي حدت من نشاطاتنا الفكرية فِي هَذَا المجال، وبالعودة إِلَىٰ المجتمع فانـه قادر بأبنائه عَلَىٰ النهضة والتحديث، وفق مفاهيم الحداثة وقدرة الاستيعاب المعـرفي الَّتِـي هِيَ بحاجة إِلَىٰ تراكم معرفي. اي: تراكم الخبرات العالمية والمحلية المجتمعية.





الفصل السادس

اشكالية التقدم في الفكر والنهضة والتنوير لدى بعض المفكرين

محمد عابد الجابري و د. هشام شرابي ونصر ابو زيد
وعلي الوردي ومحمد اركون نماذجا

أولاً

أزمنة الثقافة العربية في الخطابات الفلسفية وإشكالية التقدم

في ضوء فكر محمد عابد الجابري

لقد تناول المفكر العربي محمد عابد الجابري مجموعه من المفاهيم التي تؤسس لقيم ثقافية مهمة لنهضة الفكر العربي وانطلق من مفهوم الثقافة العربية وارتباطها بإشكالية العقل العربي ومنها ما تناوله من تعريف للمنظومة المعرفية وعلاقتها بالمنظومة الثقافية فعرف النظام المعرفي على ضوء ما جاء عند المفكر الفرنسي ميشال فوكو، من ان النظام المعرفي: هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية، ثم انتقل الى تعريف الثقافة عند المفكر الفرنسي- ادوارد هيريو المتوفى سنة ١٩٥٧م من إنها: ما يبقى عندما يتم نسيان كل شيء.

وهو بذلك يصنف لوجود الثقافة على أساس ثابت ومتغيرات فالثوابت باقية في الفكر الإنساني والمتغيرات يمكن نسيانها في خضم هذا الفكر ويعلل الدكتور الجابري ان الثوابت التي تسبب نكوص الثقافة العربية هي امتداد تاريخي يبدا من العصر الجاهلي الى اليوم وتشكل هذه الثوابت بنية العقل التي ينتمي اليها العقل العربي أي أن هناك «زمنا ثقافيا لا يخضع لمقاييس الوقت والتوقيت الطبيعي والسياسي والاجتماعي لان له مقاييسه الخاصة»[1] وبالنتيجة فان هذا الزمن الثقافي بكل ماهياته يفرض على العقل العربي حالة من اللاشعور في التفكير في خضم هذا الزمن بل ان العقل العربي ما زال ينظر الى شخوص التاريخ على انهم ابطال المسرح الثقافي العربي وما زال العقل العربي منشدا الى هؤلاء الابطال والشخوص ويذكر الدكتور الجابري امثلة على هذه الشخوص وبغض النظر على زمنهم الثقافي فهو ينطلق من أمرئ القيس وعمرو بن كلثوم ولبيد وابن عباس ومالك وسيبويه والشافعي والجنيد وغيرهم.

---

١. محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي تكوين العقل العربي-ط بيروت دار الطليعة للطباعة والنشر – ١٩٨٤

وقبل الدخول في الأزمنة الثقافية واشكالية تواجدها الممزوج بحالة لا شعورية يقرر الدكتور الجابري ان جزء من الازمة الثقافية العربية هي ان يقرا الفكر الغربي بتفكير غربي ويحلل بناء على فكر غربي وتنسى الثقافة العربية كأساس لقراءة ثقافات اخرى، ويذكر مثالا على ذلك فيعتبر: ان الفيلسوف الفارابي قد قرا الفلسفة اليونانية وحللها بناء على فلسفته العربية اي حللها وفق تفكير عربي ووفق تفكير وثقافة عربية وهذا جزء من ازمتنا الحاضرة ان نقرا الفكر الغربي بناء على معطيات الفكر الغربي، والصحيح ان يقرا الفكر الغربي بناء على تحليلات شرقية كي نستطيع تشخيص حقائق نهضوية ونبني وفقها ما يهمنا في وقتنا الراهن، وبالرجوع الى مفاهيم اللاشعور المعرفية والتي حددها عالم النفس المشهور في دراسته لتكوين بنية العقل (جان بياجي)، فاللاشعور:عبارة عن طاقة نفسية قوامها الرغبات والمكبوتات وموجهة نحو موضوع ما وهكذا فكما ان الشخص الذي يحب عشيقته لا يدري لماذا يحبها ولا يدري مجريات حبه لها على م قائمة فكذلك من يستخدم المعرفة لا يعرف هو الاخر اليات استخدامه للمعرفة، وكيف يقوم بعملية التفكير فهو يقرر ان هذا الاستخدام هو لا شعوري كمثل الانسان العاشق، ولو اثرنا سؤالا مفاده: لماذا نقحم مفاهيم اللاشعور المعرفي ونحن نتكلم عن الزمن الثقافي؟ ويجيب عن هذا السؤال الدكتور الجابري معتبر ان لا شك في ان مفهوم اللاشعور المعرفي: مفهوم اجرائي يجنبنا السقوط في التصورات اللا علمية التي تقود اليها بعض المفاهيم الجامدة مثل مفهوم العقلية الذي يقوم على القول بوجود ذهنية طبيعية مزاجية فوق الزمن والتاريخ خاصة بكل شعب او عرق وهذا ما ذكره ايضا «احمد امين في كتابه فجر الاسلام» الفصل الثالث طبيعة العقلية العربية، ان مفهوم اللاشعور المعرفي مفهوم اجرائي خصب، لأنه يساعدنا على ارجاع عملية المعرفة الى جهاز من المفاهيم والاليات غير المشعور بها فعلا ولكن القابلة للرصد والمقابلة والتحليل بدل ارجاعها اي المعرفة الى ذهنيات او عقليات او غيرها من المفاهيم الفاصلة، ثم يتوصل الدكتور الجابري الى ان الزمن الثقافي العربي الذي يعيشه العقل العربي هو زمن اللاشعور زمن متداخل متموج يمتد على شكل لولبي الشيء الذي يجعل مراحل ثقافية مختلفة تتعايش في نفس الفكر وبالتالي بنفس البنية العقلية اي لا يوجد فاصل حقيقي بين زمن ثقافي واخر فنحن على سبيل المثال نقسم الازمنة الثقافية بالشكل التالي: عصر جاهلي وعصر اسلامي واموي وهكذا ولكن لا توجد فواصل حقيقية بين هذه الازمنة عكس اوربا التي تقسم عصورها:

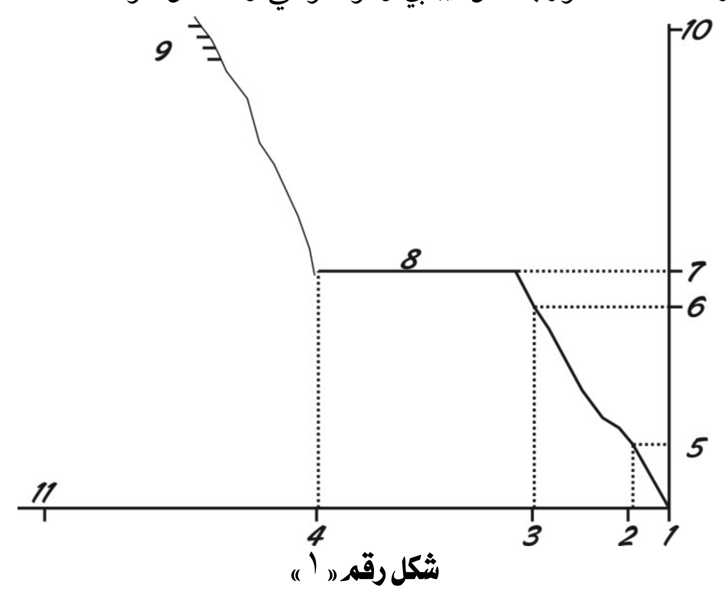
العصر القديم الاغريقي، او اللاتيني العصر الوسيط (المسيحي)، والعصر الحديث فاننا امام استمرارية تاريخية تشكل اطارا مرجعيا ثابتا وواضحا اي ان هذا التقسيم ينظم التاريخ ويفصل فيه بين ما قبل وما بعد بصورة تجعل من المستحيل التطلع على صعيد الوعي الحالم الى عودة ما قبل ليحل محل ما بعد.

وفي انتقالة اخرى الى مصطلحات الثقافة فليس الزمن مدة تعدها الحركة وحسب بل هو كذلك مدة يعدها السكوت، وهنا يستعرض الدكتور الجابري مصطلح «ابراهيم بن سيار النظام» وهو احد متكلمي المعتزلة البصريين، فيقول ان الحركة في الزمن الثقافي حركتان: حركة اعتماد وهي حركة التوتر الكامنة في الجسم المعد للاطلاق وحركة نقلة وهي الطاقة الحركية لانتقال الجسم من مكان الى اخر وواضح ان تصنيف الثقافة اي ثقافة الى مراحل انما يستقيم حين تتخذ الحركة شكل حركة النقلة، اما عندما تكون الحركة اشبه بحركة الاعتماد فان المراحل الثقافية او مراحل التطور للفكر، هي نفس المراحل تظل متراكمة متداخلة متزاحمة، لا هي واحدة، ولا هي متعددة منفصلة.

فما زالت الحركة الثقافية العربية هي حركة اعتماد اكيدة في هذا المجال، النقلة فيها شيء بسيط بل يكاد يكون منعدم لقد اكدنا في حركة التاريخ بالنسبة لاوربا وتم تصنيف ثلاثة عصور وهي العصر الاغريقي والوسيط المسيحي والعصر الحديث اما في بلاد العرب فلا زال التاريخ يؤرخ باسم الاسر الحاكمة فنقول العصر الاموي والعباسي والفاطمي اذن يتبين مما ورد اننا الفنا تاريخا ممزقا وهنا يبرر الدكتور محمد عابد الجابري لهذا الكلام معتبرا: ان الزمن الثقافي العربي لم يتم بعد تثبيته ولا تعريفه ولا تحديده. صحيح اننا نفصل بين العصر الجاهلي والعصر الاسلامي وعصر النهضة ولكن هذا الفصل سطحي تماما وهنا نحن لا نعيش هذه العصور او هذا الفصل للعصور كمراحل من التطور الغى اللاحق منها السابق ولا كازمنة ثقافية تتميز عن بعضها البعض بميزات اساسية وجذرية فالهوة التي تفصل في وعينا بين ما ندعوه «العصر الجاهلي » وما نسميه «العصر الاسلامي» لا تقل عمقا واتساعا عن الهوة التي تفصل دائما في وعينا بين العصر الإسلامي الذي نقف به عادة عند القرن الثامن الهجري وعصر النهضة الذي نؤرخ به بالقرن التاسع عشر الميلادي، وهذا يقودنا الى مصطلح مهم بينه الدكتور محمد عابد الجابري وهو «تداخل الازمنة الثقافية» فما زال مثقفنا العربي يستهلك معرفة قديمة على انها جديدة وما زال يعيش صراعات بكل ما فيها من ماسي واذى ان هذا التداخل

للأزمنة الثقافية وعدم وضوحها عقليا ومنطقيا وثقافيا يقودنا الى ازمة فكرية ثقافية حقيقية.

ان «الضبابية» وعدم الشفافية في قراءة التاريخ ما زالتا تخيمان على الوضع الثقافي العربي وتداخل الازمنة الثقافية يقود الى ظاهرة المثقفين الرحل اي الانتقال من اماكن ثقافية الى اخرى دون اي اشارة الى هذا الانتقال اي نرى المثقف مرة يساري واخرى يميني وينتقل من المعقول الى اللامعقول او بالعكس مرة اسلاميا واخرى علمانيا وهكذا هذا التذبذب هو نتيجة غياب انفصال الازمنة الثقافية بوعي وادراك وانما هذا التداخل في الازمنة هو الذي سبب نظرة ايدولوجية الى واقع الثقافة ومصيرها المتسبب اليوم في النكوص الثقافي ولو حاولنا ان نستعرض تطور الفكر العربي والثقافة العربية عموما بهذا الشكل التقريبي لاستطعنا دراسة هذا التطور بشكل ايجابي وموضوعي والشكل هو:



شكل رقم «١»

حيث يتبين من الشكل «١»:

١- زمن العصر الجاهلي.

٢- بداية العصر الاسلامي.

٣- عصر الانحطاط

٤- عصر النهضة العربية الحديثة

٥- مدة ١٥٠ سنة من العصر الجاهلي

٦- القرن الثامن الهجري

٧- القرن التاسع عشر الميلادي

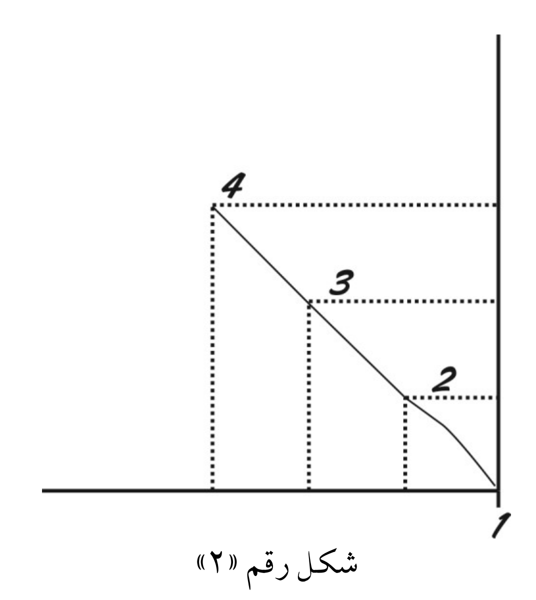
٨- فترة زمنية كبيرة تمثل الانحطاط

٩- ضبابية عصر النهضة وعدم وضوحها وتقطعها

١٠- محور الازمنة

١١- محور تطور الفكر العربي

فواضح من المخطط اعلاه ان بداية الفكر العربي هو من زمن العصر الجاهلي او من زمن عصر الاسلام او من زمن النهضة العربية الحديثة وواضح انه في هذا الوضع لا يمكن التفكير في التقدم الا انطلاقا من احدى البدايات الثلاث العصر الجاهلي او الاسلامي او عصر النهضة الحديث وهنا التداخل بين هذه الازمنة يسبب عدم تحليل قادر على فرز منهج الثقافة العربية بشكل صحيح في حين ترى الانفصال واضح في الشكل التالي لواقع الثقافة الاوربية وحسب الشكل التالي:



شكل رقم «٢»

حيث يتبين من الشكل «٢»:

١-العصر القديم «العصر الاغريقي او اللاتيني»

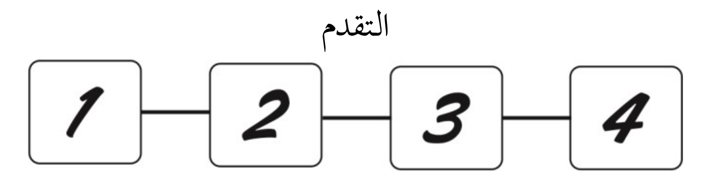
٢-العصر الوسيط «المسيحي»

٣-العصـر الحديث.

٤-التقدم وتواصله.

فيتبين من الشكل اعلاه ان هناك ثلاثة عصور واضحة المعالم بالإمكـان مناقشـتها كـلا على حدة وذلك لتميز كل عصـر من العصور في اعلاه بصفات مميزة له تجعلـه مختلفـا عـن البقية ان من خلال ما تقدم يمكن الاستنتاج على ان هناك تداخل بين العصـور الثقافيـة في الفكر العربي منذ الجاهلية الى اليوم مما يجعل منها زمنا ثقافيا واحدا يعيشه المفكـر والمثقـف العربي في اي مكان من الوطن العربي «والسمة البارزة في هذا الزمن الثقافي العربي الواحد هو حضور القديم لا في جوف الجديد يغنيه ويوصـله بـل حضـوره معـا جنبـا الى جنـب ينافسه ويكبله»[1].

وفي نظري انه قد نتج عن هذا التداخل في الازمنة الثقافية ظاهرة من اخطـر الظـواهر وهي «ظاهرة الاجترار الثقافي» التي ما زالت تحملها معها لا المؤلفات الكثيرة التي وصلتنا والتي يكرر بعضها بعضا بل حتى مفكري النهضة الحاليين اصبحوا يكررون مـا جـاء بـه مفكري النهضة في القرن التاسع عشـر وهذا يذكرنا بمقولـة الحلقـة المفرغـة لـدى كـارل ماركس والتي يجب ان تعثر عليها الامة كي تتخلص من ماسيها وذلك بكسر هذه الحلقـة المفرغة كي لا تبقى تدور فيها وتحتاج الى عوامل خارجية لتكسرها لها وتحررهـا، بـل عـلى الامة ان تكسر هذه الحلقـة كـي لا تبقـى تـدور في اتونهـا، اذن نسـتطيع ان نخطـط هـذه المعلومات وحسب المخطط التالي لحساب مدارك النهضة العربية:



شكل رقم «٣»

حيث يتبين من الشكل اعلاه:

١- الازمنة الثقافية.

٢- تداخل الازمنة الثقافية

---

١. نفس المصدر أعلاه ص٥١

٣- ظاهرة الاجترار الثقافي

٤- الازمنة الثقافية

حيث يتضح من الشكل اعلاه ان الازمنة الثقافية تعيد نفسها وذلك بسبب المعوقات التي تتعرض لها في مسيرتها الزمنية وهكذا يبقى البعد عن التقدم الذي يقبع بمربع صغير لا توجد له صلة بالمجاميع التي سبقته وذلك لعدم وجود الوعي الكافي والمعالجة العلمية الدقيقة في هذا المجال فواجب اذن على الامة ان تضع لها اطارا مرجعيا عاما وقادرا على مواكبة مسيرتها الحاضرة والمستقبلية بحيث تصبح لديها الامكانات الكفيلة لنهضتها عاجلا ام اجلا كما لا يمكن التغاضي عن مسالة مهمة الا وهي «الخطاب الفلسفي العربي) واثره بالتقدم النهضوي وقد تناول الدكتور محمد عابد الجابري مفاهيم «الخطاب الفلسفي العربي) بقدرات تشخيصية لمفاهيمه ويقول «الدكتور الجابري): «ان الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر فرع من الخطاب النهضوي وامتداد له وهو يؤكد انتماؤه اليه اما صراحة واما ضمنا»[1] فمعنى هذا الكلام: ان الخطاب واقع تحت ضغط الاشكالية العامة لفكر النهضة اشكالية الاصالة والمعاصرة ويثير «الدكتور الجابري» مسألة مهمة في هذا الشأن وذلك بتشخيص خطابين فلسفيين في الواقع العربي المعاصر وهما: خطاب من اجل فلسفة الماضي، وخطاب من اجل فلسفة المستقبل، ويناقش الخطاب الاول«اي الخطاب من اجل فلسفة الماضي »ويقول: ان التحدي الغربي قد حرك الرغبة في تأصيل الفلسفة العربية الاسلامية المنحدرة الينا من القرون الوسطى ويناقش الصراع الذي دار في الفكر الفلسفي العربي الاسلامي والذي ما زالت امتداداته قائمة إلى اليوم وتتمثل بالصراع بين العقل والنقل بين الفلاسفة والفقهاء الصراع الذي انتهى الى تكريس اطروحات الخطاب السلفي المعادي للفلسفة والذي يعتبر «علوم الاوائل»، بكيفية عامة من الدخيل الذي يجب عزله ومحاربته لما فيه من الضلال وهكذا فان التعليل الواضح الى عدم وجود خطاب فلسفي عربي معاصر حداثي، هو: تأصيل الخطاب السلفي المعادي للخطاب الفلسفي والذي يعتبر اي خوض في الجدليات

١ – محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، بيروت دار الطليعة ،١٩٨٢، ص١٣٧

الفلسفية هو بدوره معارض للخطاب الديني ولقد تناول صاحب كتاب تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية للأستاذ مصطفى عبد الرازق، والكتاب: عبارة عن محاضرات القاها المؤلف في الجامعة المصرية يوم كان استاذا فيها في اواخر الثلاثينات من هذا القرن ثم جمعها وطبعها بالعنوان الانف الذكر عام ١٩٤٤، فكان يريد ان يمهد في هذا الكتاب للرد على من انكر الفلسفة من رجال الدين وبالتالي توظيفه في الدفاع عن الفلسفة وهكذا بعد افرازه ان الفلاسفة يحاولون غالبا التوفيق بين الشريعة والحكمة في اسلوب ليس فيه عنف ولا نزوع الى كبرياء ويذكر مصطفى عبد الرازق من الفقهاء اخفهم في تناوله للفلسفة، وهو الغزالي فيقول ما نصه ص٨٣»ان الغزالي مع شدته في الرد على الفلاسفة ومعاداته للفلسفة لم يبلغ من ذلك مبلغ من رد الفلسفة جملة وحرم الاشتغال بها من غير تفصيل....» وهكذا فالذين هاجموا الفلسفة قبل الغزالي كان معظمهم ممن لم يتذوقوا طعم الفلسفة ولم يتنسموا ريحها وفي كلامهم من الخلط مما يدل على انهم لا يتكلمون عن علم فيما عالجوا من امور الفلسفة وهذا ما ذكره مصطفى عبد الرازق[1].

ان الفلسفة الاسلامية متهمة بانها مدينة بكل شيء للفلسفة اليونانية ولذا من المهم العمل على ابطال هذه التهمة باثبات وجود تفكير فلسفي قبل ترجمة الفلسفة اليونانية وسيكون ذلك برهانا على الاصالة وعلى الرغم من ان الدلائل اغلبها تشير الى ان اصل الفلسفة ترجع الى الترجمة التي قام بها العرب الى علوم اليونانيين، و في حقيقة الامر بوجود فقهاء كأمثال ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية ارى من الصعوبة اثبات هذه الامور وذلك للمعارضة الشديدة التي ابديت من قبل الكثير من علماء الدين ضد الفلسفة والفلاسفة واذا صار الاتجاه في هذا المجال صار بإمكاننا تلمس بداية النظر العقلي لدى المسلمين قبل عصر الترجمة بكثير وبالضبط في صدر الاسلام فيما صار الاجتهاد بالراي اسلوبا ضروريا لتعميم حكم الشرع على الوقائع الجديدة ويعلق الاستاذ محمد عابد الجابري قائلا: ان الاجتهاد بالراي في الاحكام الشرعية هو اول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين وقد نما وترعرع في رعاية القران وبسبب من الدين ونشات منه المذاهب الفقهية واينع في جنباته علم فلسفي هو علم اصول الفقه.

---

١. مصطفى عبد الرازق، التمهيد، القاهرة، بلا تاريخ، ص٨٧-٨٨، نقلا عن محمد عابد الجابري، م سابق.

وفي حقيقة الامر ان الخوض في مسالة العلاقة بين الفقهاء والفلاسفة واثبات الفلسفة لدىٰ الفكر الاسلامي ليس بالمهم بالقدر مما أنتج من خطاب فلسفي معاصر قادر علىٰ مواكبة الحاضر الحي ولو ننتقل الىٰ النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية والتي يقررها الجابري من خلال عدة مضامين ومن خلال كذلك الاشكال المادية الفلسفية كما عرفت في تاريخ تطور الفلسفة العالمية وهي:

١. المادية الساذجة: المعبرة عن نظرة القوىٰ التقدمية في المجتمع العبودي والتي وصفت قديما بالديمقراطية العبودية وابرز ممثليها طالس وانكسيمانس وانكسماندر وهيراقليط وديمقريطس وابيقور.
٢. المادية الميتافيزيقية: مادية المفكرين الاوربيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر واوئل القرن التاسع عشر وكانت تعبر عن ايدولوجية البرجوازية الناشئة وسائر القوىٰ التقدمية في ذلك العصر.
٣. مادية الديمقراطيين الثوريين:خلال القرن التاسع عشر في بعض بلدان اوربا الشرقية واسيا في عصر انتقال هذه البلدان من الإقطاعية إلىٰ الرأسمالية وهي تعبر بالاساس عن ايدولوجية القوىٰ الثورية بالاكثر.
٤. المادية الديالكتيكية: وهي الشكل الاخير للمادية تاريخيا حتىٰ مرحلتنا الحاضرة هي المادية الماركسية معبرة عن ايدولوجيا البروليتاريا[١] ويعلق الدكتور الجابري قائلا «البحث عن مكان في التاريخ للفلسفة الاسلامية يتطلب اذن في نظر الماركسي العربي مقارنة نزعاتها المادية مع احد هذه الاشكال التاريخية الاربعة من المادية وهكذا فعلىٰ الرغم من ان المادية الفلسفية العربية الاسلامية كانت تتخذ اشكالا غامضة تتمخض بين ثناياها الدراسات الاسلامية فانه بالنظر الىٰ طابع اسلوب الانتاج الاقطاعي المتداخل مع بقايا العبودية المنحلة والقطاع التجاري المتنامي الىٰ جانب نمو الصناعات الحرفية المتطورة نسبيا في المجتمع العربي الاسلامي خلال العصور العباسية وبالنظر كذلك الىٰ طابع الازدهار الذي

---

١. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ج١ ،دار الفارابي بيروت، ١٩٧٩ ، ص٣٣-٣٥

حظيت به العلوم الطبيعية في هذه العصور انه بالنظر الى هذين العاملين الرئيسيين ربما صح القول بان النعات المادية في هذا التراث العربي الاسلامي اتخذت اشكالا غير ثابته بل ترددت بين الاشكال الميتافيزيقية والاشكال الديالكتيكية بمستواها الملائم للوضع التاريخي ذاك»[1] وهكذا فالخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر هو خطاب ايدولوجي وبالتالي فهو يحمل معه ومستعد لان يحمل بطبيعته كل التناقضات الممكنة ما دامت تجد تبريرها ايدولوجيا عند صاحبها ،صحيح انه لا يمكن فصل الخطاب الفلسفي عن الايدولوجيا ولكن صحيح كذلك ان الخطاب الفلسفي ذاته هو اكثر انواع الخطاب الايدولوجي تجريديا اي اخفاء لطابعه الايدولوجي وبعبارة اخرى ان لا يكون الخطاب الفلسفي جديرا بهذا الاسم الا اذا استطاع ان يحول الايدولوجي الى نظري كذلك الا اذا استطاع ان يجعل من قضيته كلية ضرورية على مستوى الخطاب ان ذلك هو ما يعطي القدرة للخطاب الفلسفي على توفير ذلك الحد الادنى من التصورات المشتركة التي تجعل التفاعل بين التيارات الايدولوجيا ممكنا ويجعل الحركة فيها تتجه الى الامام وذلك هو طريق التقدم على صعيد الفكر النظري، وبالانتقال إلى مفهوم «الفلسفة العربية المعاصرة» التي هي ليست أصيلة لأنها تفتقد العالمية ولانها تفتقد الطابع القومي الخاص وهنا يناقض الجابري نفسه عندما يحاول إن يمزج بين العالمية والقومية للفلسفة العربية لأنها إذا كانت عالمية فكيف ستكون قومية أو العكس صحيح فالفلسفة العربية إما تكون عالمية أو تكون قومية وإلا فمن غير الممكن أن تكون ذات طابع عالمي وقومي بنفس الوقت كما يريد الجابري لها ذلك كما إن الكثير من المفكرين والكتاب قد حاولوا انتاج فلسفة عربية معاصرة ولكن الامر يتعلق بخطاب يريد ان يقدم نفسه في صورة بناء فكري متماسك او على الاقل يفترض فيه الطموح الى ذلك ولكن المخالفة التي تكمن في هذه المسالة ان الفلسفة العربية المعاصرة هي التي تنتج خطابا فلسفيا معاصرا ولكن الاشكالية تكمن هل يتضمن هذا الخطاب النظرة

---

١. نفس المصدر أعلاه ص٣٨

القومية الايدلوجية؟ بالتكيد ان المستوىٰ الايدلوجي لاي خطاب ممكن هو مستوىٰ متدني بالنتيجة وسينتج خطابا مؤدلجا لجهة معينة ونحن نريد خطابا فلسفيا مؤنسنا ومن خصائص هذا الخطاب انه يقبل التلخيص والشرح والتعليق والحكاية والتأويل سواء باللغة التي كتب بها او باي لغة اخرىٰ ذلك لأنه خطاب عقل والعقل مشترك بين الناس. كما انه يكون خطابا محتويا للآخر محبا له منسجما معه، لا خطابا ممتلئا بالكراهية قائم علىٰ رفض الاخر ومتهما حتىٰ تراثه ومثالنا ما فعله الجابري نفسه عندما هاجم اخوان الصفا واعتبرها من الحركات الغنوصية السيئة في الاسلام كذلك هجومه غير المبرر علىٰ ابن سينا لا لشيء سوىٰ انه تبنىٰ المنهج الشيعي وكذلك اخوان الصفا اخذ عليها مقارعتها النظام العباسي الاستبدادي، فاين الخطاب الفلسفي الذي انتجه الجابري في هذا الحال؟

فيعلن صاحب الرحمانية علىٰ سبيل المثال: زكي الارسوزي عن انشاء فلسفة عربية يتحول فيها ما نسجته الحياة عفوا الىٰ مستوىٰ من الشعور بحيث نشترك مع العناية الالهية في تعيين مصيرنا نشترك بذلك هذه المرة ونحن احرار[1] هذه الفلسفة تؤدي بنا الىٰ نتيجتين يذكرها الدكتور محمد الجابري لزكي الارسوزي.

الاولىٰ: ارساء فكرة البعث الانساني علىٰ قواعده الصحيحة.

الثانية:اسهام العرب اسهاما جديدا وحاسما في التراث الانساني[2] ويعلق الجابري علىٰ كلام الارسوزي قائلا «فلسفة عربية من اجل البعث والنهضة...جميل...ولكن باي معنىٰ» وهنا اتساءل في هذا المضمار اي فلسفة ستكون جميلة ومهمة وقادرة علىٰ البعث والنهضة وهي تشترك مع العناية الالهية، واي مفردة ديماغوجية هذه «العناية الالهية » لا اعرف من اين اتىٰ بها الارسوزي وكيف استساغها الجابري؟

ويؤكد صاحب الرحمانية ان للعرب فلسفة كاملة قائمة في ثنايا لغتهم لم يعبر عنها حتىٰ الان اي مفكر اخر تعبيرا كليا اذ ان احدا منهم لم ينتبه الىٰ ان الطريق التي تؤدي اليها يجب

---

١. زكي الارسوزي–المؤلفات الكاملة مجلد٢– ١٩٧٢، ص٨

٢. نفس المصدر السابق، مجلد١ ، ص٣٢

ان تستند الى طبيعة فهم اللغة العربية وذلك لخصوصية هذه اللغة من بين كل اللغات، وهنا تبرز السمة القومية لهذه الفلسفة حيث يتعلق الامر لا بفلسفة عربية مستوحاة من معطيات الواقع المعاصر واقع العرب الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والفكري بل بالفلسفة العربية الثاوية وراء كلام العرب الكامنة في لغتهم والفاظهم والفلسفة، التي تميزوا بها ويتميزون عن الاقوام الاخرى انها الفلسفة القومية بالمعنى الاعمق للكلمة والفلسفة التي تعبر عن ماهية الامة ماهيتها الاجتماعية والروحية.

وهنا يؤاخذ محمد عابد الجابري على خطاب فلسفي عربي مؤدلج نحو القومية العربية حيث يذكر ان النهضة بالنسبة للعرب ليست انشاء شيء جديد بل هي بعث ما مضى من حقيقة الامة العربية وجلاء لأصالتها كما تختزنها اللغة لغة الضاد[1] وهذا الخطاب الذي يختزن عمق الشعور القومي لدى هذا الرجل يضع نقاط اشتباه كثيرة في طريق خطابات الامة بل يدق مثل هذا الخطاب ناقوس خطر في حقيقة الدعوات المتصاعدة لانشاء خطاب فلسفي معاصر نهضوي وحداثي. وهو يمتلك كل هذه الرؤية القومية المغايرة لواقع النهضة والرافضة له ضمنا.

وانا اقول: نعم للخطاب الذي يميز امتنا عن غيرها من الامم فمن الجميل ان تمتاز امة بوجود خطاب فلسفي معاصر يتخذ من المجالات الحيوية الانسانية والفكرية نقطة انطلاق، أما إذا وضعنا خطابا فلسفيا قوميا في مدياته فهذا مما يسبب نكوصا فكريا واهتماما بجانب دون اخر بل ان تعليل النهضة في نظر الجابري هو بعث ماضي الامة وحقيقتها الجلية وهذا يخالف مفاهيم النهضة لاي امة من الامم فكون النهضة مفهوما لبعث ماضي الامة هذا مفهوم غير مجدي في مفاهيم نهضة الفكر الحية بل هو مفهوم رجعي، وهكذا قد رسم الدكتور الجابري اسسا وانطلاقات للخطاب الفلسفي العربي المعاصر تتميز اهمها بالخطاب الذي يميز العرب على الاساس القومي وهذا مما نختلف به معه بل نطالب بان يكون الخطاب العربي المعاصر ذو دلالات يعرف بها ولكنها انسانية تتناغم وتتلاقح وتنفتح على الاخر، ولكن ليس على اساس قومي لهم لان هذا يؤدي الى نكوص فكري كما قلنا.

---

1. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة / بيروت ، ١٩٨٢

ثانياً

هشام شرابي قراءة في نظرية البعث الإسلامي والأصولية

هو واحد من كبار المثقفين العرب في النصف الثاني من القرن العشرين، الذين طالما رأوا في الحرية الغائبة مشكلة العالم العربي بأسره فالحرية الغائبة كانت القضية الحاضرة لهشام شرابي أكانت حرية الفرد أم حرية الجماعة أم حرية الأوطان.... في حياة هشام شرابي كارثتان لهما أثر مدوٍّ في تقرير مصائره اللاحقة الأولى كارثة فلسطين وخروجه من يافا، والثانية إعدام انطون سعادة يقول الأستاذ صقر أبو فخر واصفاً مغادرة هشام شرابي فلسطين في سنة ١٩٤٧ غادر يافا نهائياً ومن شباك الطائرة جال بناظريه لآخر مرة فشاهد العجمي والكنيسة الارثودكسية في أعلى تل العرقتنجى وظل محدقاً في هذه المدينة حتى تجاوزها كلياً، حقيقة الأمر إن شخصية الدكتور شرابي شخصية فريدة من نوعها فهي قد جمعت في ثنايا أفكارها أفكار الحداثة والتطور الفكري وحوار الحضارات وتخليص الشعوب من كل أنواع الاحتكارات التي تمارس ضدّها وأولها احتكار الفكر والوجدان وكان لهشام شرابي حضور فكري قومي في العالم العربي على الرغم من إقامته في أمريكا وكانت أغلب مؤلفاته ونشاطاته مؤلفات فكرية بحثية نهضوية ومنها: « النقد الحضاري للمجتمع العربي ١٩٩١» «والنظام الأُبوي» ١٩٨٨ و «مقدمات لدراسة المجتمع العربي» ١٩٧٥ وبقى الدكتور شرابي محافظاً على التراث ولكن أي تراث فيقرر إن التراث الذي ينبغي دراسته والحفاظ على إنجازاته هو التراث الذي صنعته الأجيال الثلاثة أو الأربعة الماضية[١]. وهو يشابه سلامة موسى بقوله عندما علق على الهدف وعن النهضة هو « تخريج الرجل العربي العصري الذي لا يرجع تاريخه إلى أكثر من خمسمائة سنة فقط»[٢] وهكذا كان هشام شرابي يردد مفاهيم النهضة وفي تجليات الأمر حول مفاهيم البعث الإسلامي والأصولية كان لهشام شرابي دور كبير فيها حيث يقول «يمكن النظر إلى البعث الإسلامي كحركة تحرير سياسية ونهضة ثقافية على أنه النقيض المباشر لعملية

---

١. الدكتور هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي،بيروت ط١، مايو ١٩٩٥

٢. سلامة موسى، التثقيف الذاتي، القاهرة مطبعة التقدم، بلا تاريخ، ص٨٠

التغريب... فهو نتيجة لعصر الامبريالية تماماً كما هي حال التنوير والتحديث فعلى الصعيد السياسي العقائدي شهد الشرق الأوسط الحديث ثلاثة تحديات خلال تصادمه مع المعضلة الاجتماعية والاقتصادية التي ولدتها النظرية الأوربية ومثل التحديان الاولان أي العلمانية والأصولية قبولاً واضحاً للنمط الأوربي ورفضه المبرم على التوالي أما التحدي الثالث الذي يطلق عليه تعبير الإصلاح فقد انتهج حلاً وسطاً» وحقيقة هذا فكر راضي جداً حيث إن الدكتور هشام شرابي يرفض العلمانية الماحية لصفة الوجود ويرفض الأصولية التي تناهض وتنكر وجود العلمانية من الأساس وبذلك فهو يطالب بتيار الإصلاح وبعثه فالأمة مهددة بين نارين الأولى نار العلمانية المبطنة المناهضة لكل المعاني الأساسية النهضوية والنار الأخرى الأصولية المستمدة جذورها من أفكار صعبة جداً ألا توافق خطوط الحداثة العالية ثم انه يعتبر انه مهما يكن من أمر فلم يكن كل تحد من هذه التحديات عقيدة جديدة أو نظرية اجتماعية بل أشكال وعي نضجت في رحم المجتمع الأبوي المستحدث وعكست ردود فعل متباينة لمشكلة التحديث المشوه، وهو بذلك يشير إلى هيمنة الثقافات الدخيلة على صدور هذه المناهج الخاطئة داخل المجتمع العربي وهو بذلك يضع القارئ العربي أمام إشكالية مهمة ألا وهي تأزم المجتمعات العربية نتيجة سيادة مفاهيم خاطئة، كذلك ان المفر الوحيد من سيطرة أوربا المباشرة، يكمن في البحث عن أشكال مختلفة من المقاومة وحتى في المجالات التي بدأ فيها النضال مجدياً فإن علاقات التبعية بقيت سائدة واشتد ساعدها... وتتضح أهمية التجربة اليابانية بالتخلص من الهيمنة الأوربية واختطاط منهجاً خاصاً، وهنا نستذكر ما يقوله ابن خلدون «ترى المغلوب يتشبه دائماً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها بل وفي سائر أحواله» ويقول أيضاً: والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال في من غلبها[1] وبذلك الدكتور شرابي لا يمانع من الأخذ من أوربا ولكن يمانع الاقتباس الكلي ويشجع الاقتباس المشروط الذي ابتدأه رواد الحداثة العربية المتمثلة بالأفغاني وعبدة وعبدالرازق وغيرهم ثم يتكلم شرابي حول مفهوم الاصولية ومفاهيم تطور الاسلام التقليدي إلى حركة سياسية ملحّة والى اصولية كبيرة. ويناقش ذلك في ضوء الجدلية القائمة بين الاصولية من جهة والامبريالية

١. ابن خلدون، المقدمة، بيروت دار الهلال، بلا تاريخ، ص ١٥١ - ١٥٢

من جهة والتحديث من جهة اخرىٰ فيقول:

«لقد استمدت الاصولية الاسلامية المبكرة صلابتها ومحتواها لحركة مسلحة من مقاومتها العنيدة للهيمنة السياسية والثقافية الاوربية. واكتسبت هذه الاصولية زخمها كعقيدة وليس من نظريات نقدية بل من تحديها غير المساوم لوضع اجتماعي سياسي لا يحتمل ولذا رأت هذه الاصولية ان خلاصها يكمن ببعث ماضي الاسلام المجيد فاعتمد علىٰ النص القرآني للبرهنة علىٰ امكانية ايجاد مجتمع اسلامي اصيل في هذا الزمن المعاصر، فيما لو ان المسلمين عادوا إلىٰ الصراط المستقيم ووحدوا صفوفهم في وجه عدوهم التاريخي».. ثم ينتقل فيقول «والاسلام التقليدي لهو بالضروري تصوفي وحنيف وشعائري ومجرد الا انه يتحول فقط الىٰ اصولية مسلحة بفعل ما يحدثه وما يقوله قادتهُ الجدد اثناء استجابتهم لازمة وطنية وعليه فان الطابع العدائي والمطلق للعقيدة الاصولية ليس بالتالي مظهراً مرتبطاً وثيقاً بالمذهب التقليدي ومن هنا فان الغليان الاصولي يخمد وتنحل قواه متىٰ حل السلام وتحقق التوازن الاجتماعي من جديد » وبذلك يختط الدكتور شرابي منهجاً جديداً في التعامل مع مفاهيم الاصولية المستمدة من الدين وكيفية علاجها وعندما يقول شرابي «وتحقق التوازن الاجتماعي من جديد» فهو بالحقيقة يوجه دعوة إلىٰ كل المفكرين العرب كي يتسنموا مناصبهم داخل المجتمع العربي كي يستطيعوا ان يخلصوه مما يعانيه.. ثم ينتقل الدكتور شرابي لمناقشة مفهوم مهم جداً الا وهو نقاط الخلاف بين الاصوليين والعلمانيين فيعتبر انه: لم يكن الخلاف بين الاصوليين والعلمانيين «الوطنيين» خلافاً علىٰ قضية دينية او خلقية بل كان سياسياً محضاً ولان الوطنية العلمانية لم تكن قادرة علىٰ التعامل بنجاح مع القضية السياسية للهيمنة الاجنبية ولم تتمكن من تحقيق الوحدة العربية فقد ادت بالنهاية إلىٰ قيام التطرف الديني وعليه فقد استفادت الحركة الاصولية من اخفاق العلمانية ونجاح الامبريالية، وبذلك يضع الدكتور شرابي المسؤولية علىٰ عاتق المثقفين العرب الذين لم يستطيعوا ان يثبتوا وجود المفاهيم المهمة التي تخص العلمنة التحديثية التي تدعوا إلىٰ مفاهيم أن نقتبس من الغرب ما ينفعنا بشرط حماية التراث التنويري والحضارة العربية من مسخ هويتها كي لا تنتصر فئتان الاولىٰ المتمثلة بالفئة الاصولية التي تنادي انها يجب ان تدافع عن العرب والمسلمين لان الامبريالية

تهددها والثانية هي الامبريالية التي تنادي انها يجب ان تخلص العرب والمسلمين من الاصولية التي تهددها وبذلك يضيع العرب والمسلمين بين هاتين الفئتين وتبقى الفئة التنويرية ضائعة بين هاتين الفئتين ثم يقول شرابي «وحين وجد المصلحون المسلمون أنفسهم محاطين بالمسلمين المحافظين فأنهم اضطروا إلى تبني موقف معتدل سياسياً وعقائدياً الا انهم اخفقوا في النهاية بمسعاهم هذا لانهم مضوا بعيداً في معالجة بعض القضايا ولم يتمكنوا من معالجة قضايا غيرها» ولكن يعزي الدكتور شرابي عملية اخفاق المفكرين العرب بمسعاهم هذا الى امر أهم وهو.. انهم عالجوا القضايا الحياتية الملموسة من خلال التجريدات العقائدية لا من خلال الواقع الحي المعيش ثم ينتقد الدكتور شرابي عملية المعالجة لقضايا العرب والمسلمين من قبل المفكرين بنظرة واقعية ادق فيقول «ان اخذهم الساذج بالعقل «على صورة الاجتهاد» قد اوقعهم في مناظرات سياسية عقيمة بيد انها لم تخلوا من طرافة دعوا إلى التغيير ونادوا بحكومة برلمانية لبرالية تنهض على مبادئ اسلامية متنورة» حقيقة هذا الامر انه مهم لبداية لنهضة تنويرية ولكن هذه اليقظة فقدت تأثيرها داخل المجتمع لعدم جدية المنادون وقوة الهيمنة الاوربية التي باتت مهمة في الكثير من جوانبها من جهة وكذلك اراء المصلحين لم تجد لها صدى مسموع في صفوف الجماهير، ثم يناقش الدكتور شرابي مفهوم مهم الا وهو «الابوية المستحدثة» وهو المصطلح الذي تناوله بقوله «نتيجة فعالية الهيمنة الامبريالية في الوعي والممارسة السياسية فقد ظهرت الابوية المستحدثة واكتسبت قوة وزخماً كافيين وعطلت مسار الاصلاح السياسي الهادف واعاقت التطور الديمقراطي الصحيح، بحجة انتسابه أي: التطور لمفاهيم الامبريالية وبحجة المحافظة على معاني «الاسلام السمحاء» او مادرت الابوية المستحدثة ان الاسلام هو دين التطور ودين النهوض ولايقف ابداً أمام أي تطور مقتبس أو جذري بل يقف أمام مفاهيم الاصوليات المتشددة» وهذا كلام غير منطقي باعتبار الاسلام ذو جذر ايديولوجي لا يعنى بالتطور ابدا بل يقف ضده وهذا واضح من نصوصه التي تدعو الى الالتزام بها ومعها ابد الدهر، ومسالة اخرى تتمثل في كون الاسلام دين وثوابت والتطور مسألة مستمرة لدى البشرية على المستوى العقلي وبالتالي الاسلام يحد من هذه الافكار لانه يلتزم بالنهج الواحد وهذا مخالف تماما لحالة التطور

المرجوة،وبالتالي يتبين اختلافنا مع شـرابي في هذا النهج الذي يختطه، باعتباراته انفة الذكر والتي تتقاطع مع التنوير. ويقول الـدكتور شــرابي معلقـاً حـول الأبويـة المسـتحدثة «ان لاستعمار الوعي نفوذ اوسع من الاحتلال العسكري أو الهيمنـة السياسـية في دفـع عجلـة تطور بنية الابوية المستحدثة بل اتصفت بـالتملق في العلـم والـدين والسياسـة اضـافة إلى عجزها السياسية وتلكؤها الثقافي وابتعادها عن الحداثة الاصيلة أي فقدانها تحرير الـذات المنشود » وبذلـك يسطر الدكتور شـرابي مفـاهيم غـير صـحيحة ظهـرت نتيجـة التصـادم المستمر بين الامبرياليـة والاصـولية فبحجـة حمايـة المجتمعـات العربيـة ظهـرت الابويـة المستحدثة فلو نظر مفكر إلى مجتمع خالي مـن مفـاهيم الامبرياليـة والاصـولية لمـا احتـاج المجتمع لظهور مفاهيم خاطئة لحماية المجتمع وتتصــرف بحمايتـه ولكـن تختبـئ وراءهـا دوافع ومجريات لامور غير صحيحة فلو استطاع المفكرون ان يخلصوا المجتمع من مفاهيم الامبريالية والاصولية –وهذا لن يكون بالشـيء السهل والبسيط، كـما اننـا نـتحفظ عـلى مفـردة «الامبرياليـة» التـي ظهـرت كتعبـير عـن الهيمنـة العسـكرية عـلى الـبلاد العربيـة ونستعيض عنها باساليب الهيمنة التي تمارسها الدول الغربية على بعـض الـبلاد العربيـة – لنهض المجتمع بسمات التحديث العال الـنهج وبـذلـك وضـع الـدكتور شــرابي منـاهج الحداثة امام عينيه كي يخلص المفكر العربي من ازمته، كي يستطيع بالنتيجة ان يتبوأ المثقف العربي مكانته داخل المجتمع، وقد اعتبر الدكتور يوسف مروة وهو مغترب في كندا لبنـاني الأصل أعتبر الدكتور شـرابي نموذج ومثالاً للمثقف العربي المعاصـر وانما حدث لـه مـن تجربة وتفاعل وانبعاث وما ينطبق عليه من أحكام عصـرية وحداثية، قـد حـدث لـبعض الطلاب العرب الذين درسوا في جامعات الغرب وهكذا حمل الدكتور شـرابي على عاتقـه مسألة نشـر الحداثة العالية في تخليص المجتمع من الامبريالية والاصـولية وبعـث الحداثـة من جديد كذلـك استطاع الدكتور شـرابي مـن خـلال كتابـه «الجمـر والرمـاد» ان يسـلط الاضواء على ازمة المثقف العربي وضـرورة اخراجـه منهـا. فعسـى ان يسـتطيع مفكـروا الحداثة العرب ان يتبنوا ما ابتدأه شـرابي كي يتموه على أفضل وجه وفي الاعتقـاد فـان مـا ابتداه الفكر الحر عبر تحريره من الشوائب والمحن مـن الممكـن ان يكـون حضـارة عريقـة ملؤها العنفوان وتتكون عبر البناء الانساني والقدرة على اختراق التاريخ وهذا ما سنراه في

الفصل القادم ولكن قبل الانتقال إلى الفصل السادس علينا مناقشة مفهوم الهيمنة الثقافية الذي اعتبره هو السبب في انبثاق الأصولية التي نعاني منها اليوم كشعوب شرق أوسطية. وباستطاعتنا أن نصيغ سؤالا مفاده...

هل باستطاعتنا مواجهة الهيمنة الثقافية التي تفرضها علينا العولمة؟

أنها الهيمنة التي تحاول أن تفرض نفسها اليوم على كل نواحي الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية إنها الهيمنة المصحوبة بقراءات خاطئة لما نراه اليوم من أساليب تعتبر حداثية بنظر البعض لهيمنة التي يقول فيها كرامشي: بأنها نظام يقوم على فرض أسلوب معين للحياة والفكر ووجود تصور وحيد للحقيقة يسود في المجتمع ككل ويمحو كل مظاهر الوجود البشري من عادات وأخلاقيات ومبادئ دينية وسياسية...

انطلاقا من التفسيرات المنطقية لمعنى الهيمنة ننقسم إزاءها عدة أقسام ضمن من يعتبر الهيمنة حسب التفسيرات المنطقية والتي نستطيع اختصارها بقول كرامشي الذي ورد في أعلاه حيث يعتبرها تدميرا شاملا للثقافة التي نهجناها ضمن مجتمعاتنا وضمن قدراتنا التي أوصلتنا لها وبالنتيجة فالهيمنة من المنطلق الثقافي، هي سيطرة شاملة ونظرة أحادية الجانب إلى أي مشروع ثقافي يطرح أمامها وذلك لان من ينتهجها يحاول دائما العمل على سيادة مشروعه الثقافي، والمعرفي في جانب واحد وإلقاء ما أمامه لعل هذا ما طرحته الهيمنة عند القوى الاستعمارية طوال قرون عديدة ومن أي جهة كانت سواء كانت احتلالات عربية لدول أجنبية، أو العكس احتلالات أجنبية لدول إسلامية وعربية وبالنتيجة فقد أفرزت هذه الحقبة من التاريخ حروب ثقافية وذلك، لمقاومة الهيمنة التي تحاول القوى الغازية فرضها على الجماعات المحكومة ومن هنا نستطيع القول إن الهيمنة تنتج حربا ثقافية لما تحوي من جانب استفزازي في هذا المجال وتسبب بانبثاق الحركات الأصولية التي تتبنى العنف لحل مشاكلها.

أما أساليب الهيمنة التعددية فيمكن رؤيتها في:

السياسة.

الاقتصاد.

الدين.

التراث والتاريخ.

القيم.

الثقافة تحت مسمى كبير.

القوى السلطوية.

فنرى الهيمنة تنتقل من السياسة إلى الاقتصاد إلى الدين إلى التراث إلى القيم وهكذا وتفرض كل ما تشاء من هذه الأمور تحت القوى السلطوية الحاكمة حيث لولاها لم تستطع الهيمنة الاقتصادية على سبيل المثال أن تفرض نفسها بقوة على البلد المحتل مثلا أو الهيمنة الثقافية التي مارسها الفرنسيون مع الجزائر كانت تحت طائلة السلطة الحاكمة الفرنسية وبالنتيجة فنحن عندما نريد تحليل الحروب الناتجة عن الهيمنة نجدها في الغالب حرب ثقافات cultures war وذلك لان الثقافة المسلط عليها تحاول أن تفرض حضورها في ظل ثقافة سلطوية اذن هناك باعث ايدولوجيا مدمر للمجتمع عندما لا يكون وفاقا على مبادئ مهمة.

هذا عندما تكون قوى احتلالية تسيطر على دولة أو مجتمع ما ولكن كيف إذا تكون الهيمنة من داخل المجتمع الواحد حيث نرى نظرة أحادية الفكر في كل شيء وهذه القوى المهيمنة تتخذ أشكالا عديدة فمنها قوى سياسية ومنها قوى اقتصادية ومنها سلطوية حاكمة ومنها دينية ومنها ثقافية ولكن تشترك بشيء واحد إن لديها قوة غاشمة تعمل على إشاعة مفاهيمها ومحاربة المفاهيم المناهضة أي تحارب ثقافات معينة وتنتهج لمجتمع ثقافتها الأحادية النظرة والضيقة الأفق، فالصراعات الناتجة من هذه القوى المهيمنة أو ما أسميناه فيما سبق بالحرب الثقافية الناتجة من الهيمنة ليست حربا سلمية بالضرورة أو في كل الأحوال كما إنها لا تقل ضراوة وشراسة عن الحروب الاستيطانية أو التجارية والاقتصادية وان هدفها الأخير هو تحقيق الهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية ولكن بأسلوب مختلف ظاهره المعاونة على تحقيق التقدم الثقافي والفكري من خلال عمليات التغيير التي تقوم بها حيث إن هذه الحروب الثقافية بعض الأحيان تنتهج ظاهرا قبل الشروع ببدئها إنها تحاول أن تساعد في تحقيق تقدما ثقافيا أو اقتصاديا أو سياسيا أو اجتماعيا ضد الثقافة الأخرى ومجرد أن تنتج في بث ما تريد تبدأ الهيمنة مما يدفع الثقافة

المقابلة للرد وهنا يكون بقوة.

قد يتساءل سائل ويقول لماذا تقوم الجهة التي تريد بالهيمنة بهذا المبدأ وللجواب فان الذي يقوم بالهيمنة ليست لديه الأساليب الكافية والحقيقية لإقناع الناس بمبدئه وبتصوراته حول الفكر والثقافة وأي ناحية أخرىٰ من نواحي الحياة مما يدفعه للتفكير بالقوة كحل أخير لكي يشيع نظريته.

فالهيمنة قد تكون سلاح عند من هم عالة علىٰ الفكر والثقافة كي يحققوا ما يريدوا في مجالاتهم كافة وقد تكون سلاحا بيد من لديهم القوة علىٰ نشر ثقافاتهم المغايرة.

وهنا لا بد من الإشارة إلىٰ العولمة كمصطلح يحاول الكثير عده ضمن سياقات الهيمنة الثقافية علىٰ العالم ولكن نراه غير صحيح بدرجة ما وذلك لان ثقافة العولمة تعمل اليوم علىٰ جعل العالم قرية صغيرة متحاورة تفرض من خلالها ثقافات عدة وليست ثقافة واحدة فالعولمة حققت جانبا من الاتصالات العالمية بين العالم جعلت منه مجموعه كبيرة من الناس المتحاورين بل إن الاعتقاد في إن العالم يتجه الآن نحو التقريب بين ثقافاته المتعددة والمتنوعة بحيث يتنبأ الكثيرون بقرب أو علىٰ الأقل إمكان قيام ما يطلقون عليه اسم الحضارة العليا أو المتميزة.

أو الحضارة السوبر super civilization التي تتعدىٰ كل الحدود وتحاول أن تصنع مجتمعا كوكبيا[1] ولكن اعتقد إن هذه الحضارة السوبر هي صعبة التحقيق ولا أبالغ إذا قلت أنها مستحيلة وذلك لوجود ثقافات مناهضة لثقافة العولمة الواحدة والتي تشترك بالكثير من المشتركات العالمية وهنا لا يفوتني أن اذكر المعاهد والوسائل الثقافية التي أعدت في هذا الجانب لتحقيق هذه المسائل ومنها معهد الأخلاقيات الكوكبية the institute of the global ethics والذي يعمل علىٰ إشاعة مجموعة مصطلحات متفق عليها عالميا ومنها: قيم التسامح.

وغيرها من القيم المتفق عليها دينيا وعالميا وإنسانيا بالدرجة الأولىٰ.

وهنا سينفتح أكيد باب النقاش بين الأديان حول التفسيرات لكل من هذه

---

١. د.احمد أبو زيد، حروب الغد الثقافية ، مجلة العربي، العدد٥٨٩،ديسمبر ٢٠٠٧ ،وهو عالم انثر بولوجي من مصر.

المصطلحات فماذا يعني التسامح عند الإسلام وعند المسيحية وهكذا وذلك لان الأديان تختلف في تفسيراتها وفي سيرتها حول تطبيق كل هذه المصطلحات وكذلك تختلف في التنظير لها، إن الثقافة تراث إنساني شاركت فيه كل حضارات وأمم العالم. وأسهمت في تكوينه قرائح المبدعين من أبناء أصغر الشعوب وأقلها شأناً إلى أكبرها... ولا تستطيع أمة مهما حشدت من الشواهد، أن تزعم لنفسها السبق على غيرها في تدعيم أركان الفكر الإنساني. ذلك أن هذه الأمة -وإن بدت اليوم عملاقة- قد مرت في فترات ضعف وخمول. واستقبلت أكثر مما أعطت. وليس ذلك عيباً أو عاراً.. فبمقدار ما قدمت حضارتنا العربية وثقافتنا وفكرنا العربي، «طبعا لا يوجد هنالك فكر عربي واحد او ثقافة عربية واحدة بل هنالك افكار عربية وثقافات عربية» بمقدار ما أخذ، وكذلك سائر الثقافات العالمية.

وتشير مواقع الأرقام القياسية في تاريخ ثقافتنا العربية الإسلامية إلى تلازم هذه الأرقام الصاعدة مع حركة انفتاح ثقافي عربي بلا حدود ولا قيود تقريباً. فقد انفتحت ثقافتنا العربية في العصر العباسي -بحذر أول الأمر- على مختلف الثقافات العالمية آنذاك، إغريقية وفارسية وتركية وهندية وغيرها، ثم انفتحت انفتاحاً كاملاً على قاعدة الثقة بالنفس. ومن تلاقح هذه الثقافات مع ثقافتنا العربية الصاعدة. نشأت ثقافات عربية متعددة ومتباينة بين شرق العالم العربي وغربه.

وقد يقول قائل: ذلك الانفتاح كان مشروعاً في ظل القوة العربية الإسلامية، أما في ظروف الضعف فالحذر واجب. غير أن هذا المنطق ينطوي على خطورة شديدة في تطوراته اللاحقة. إذ سرعان ما يعد أصحاب تلك المقولة قائمة المحرمات والمحذورات للشعب والمثقفين، مستندين إلى مرجعيات ومنظومات شمولية، لا تلبث أن تتحول إلى سلاح صارم ضد انطلاقة الفكر والثقافة، واستعداداتها للمواجهة والتحدي المطروح. وهذا ما يفضي بالثقافة إلى الجمود أولاً والضعف في المواجهة ثانياً، ذلك أن لغة الاتصال اليومية هي بقوة ونفاذ علم العصر وسرعته. فليس بمستطاع سلطة ما أن تحمي شعبها بمنعه من متابعة مئات القنوات التلفازية في عصر اللاقط«الدش» إلا إذا قدمت محطاتها الوطنية ما يأسره ويشغله عن متابعة المحطات الأخرى، وهذا مما لا يكون، وكيف تحمي الامة ناسها

من الانترنت، الذي ساهم في تذويب الهويات بـل توحيـدها في بعـض الاحيـان، بسـبب سرعة تأثيره الكبيرة في هذا المجال.

والأمر كذلك مع كافة مصادر الثقافة أيضاً. ولا يمكن لسلطة أن تحمي أبناء أمتها مـن التأثر والتأثير بغير الحجر الثقافي، الذي لا يعني سـوىٰ التحجـر والجمـود، بحجـة حمايـة هوية الأمة، المهددة في ظروف الضعف.

إن هذا المنطق كان وعلىٰ مر التاريخ سلاحاً رجعياً رادعاً يقـف بوجـه انطلاقـة العقـل والفكر، سعياً من السلطات لتشكيل وعي الشعب، بما يتناسب مع مصـالحها لا بـدواعي الدفاع عن هويتها في الغالب. فالخوف علىٰ الهوية الثقافية لا مبرر له. إنها اسطوانة أشاعتها النظم المتخلفـة وغـير الديمقراطيـة، وأوجـدتها السـلطات لإحكـام قبضـتها عـلىٰ عقـل الشعب. لأن جميع عمليات الاجتياح والاستباحة عبر التاريخ، لم تستطع أن تصنع من أمة أخرىٰ. فالثقافة روح الأمة، وهي بنية مستمرة متواصلة، غير مستعدة لاسـتقبال مـا تأبـاه تركيبتها القومية أو طبيعتهـا البشــرية. وكـما لم يصـبح الجزائريـون فرنسـيين، ولم يصـبح النمساويون ألماناً ولا العرب أتراكاً ولا الغجر -برغم شتاتهم- هذا أو ذاك، وظلـت لهـم ثقافتهم وعالمهم غير المكتشف، وطقوسهم الخاصة والسرية التـي تـترجم روحهـم، فـإن مفهوم الهوية القومية لا يعود ينطوي علىٰ مدلول غير الخصوصية المتحـدرة مـن التكـوين الأزلي -لهذه الكتلة البشـرية أو تلك- مما صاغ وجدانها الثقافي وقسماتها القومية.

فالأمم لا تقبل لدىٰ أي اتصال ثقافي -في ظروف الحرب أو السلم- سوىٰ ما يتناسـب مع طبيعتها القومية أو البشـرية التي تعزز تكريسها لإنسانيتها. بشــرط الا يحـل التطـرف بدلا من الانفتاح علىٰ الاخر، ومع ذلـك فـإن هـذا الأمـر يظـل نسـبياً ومحكومـاً بحسـب التركيبة الاجتماعية، التي تقبل في هذه المرحلة وهذه الدرجة من التطور ما كان مرفوضاً في مرحلة مبكرة.

وهكذا، فإن الانفتاح الثقافي يسهل أمام الأمة سبل الانتقاء دونـما ترغيـب أو ترهيـب داخلي أو خارجي، أي دون أي أسلوب من أساليب الهيمنة وسبل إضافة البيانات الجديدة ذات الجوهر الإنساني مما يتناسب مع هويتها الإنسانية، وينسجم مع خصوصيتها بوصـفها حالة متحركة في ضوء منطق الثابـت والمتحـول. رغـم إيـماني بـأن لا ثوابـت في أمـة مـا.

والأصح أن نسمي تلك الحالات والمواطن تسمية أقل من «الثابت».. ربما تحمل صفة الديمومة والبقاء، لكن لا شيء ثابت على الإطلاق ودائم، ولا خالد.

إن تلك العناصر المسماة بالثوابت ليس من السهل زحزحتها بعملية عسكرية أو انتصار خاطف ضد هذه الأمة أو تلك. إن الأمة تستجيب في مثل هذه الظروف عادة باتجاهين: الأول ما يناسب طبيعتها مما هو موجود في ثقافة الآخر وكانت محرومة من الوصول إليه فيما مضى. والثاني ما يكرس إنسانيتها وبشريتها ويدفع بها قدماً لمعانقة توقها الدائم والمخفي والمكبوت لعناق إنسانيتها.

إذن، لا خوف على ثقافتنا من ثقافة الآخر في حال الاتصال، سواء كان تواصلاً أم اشتباكاً أم التحاماً. إذن إن الأمور سرعان ما تعود إلى مجراها الطبيعي إثر هدوء أية مصادمة تاريخية، وتخرج ثقافة الأمة بما يناسبها نتيجة هذا التماس، ولا يعني هذا التأثر أن الثقافة المرسلة قد سجلت نقطة جديدة لصالحها ضد الثقافة المستقبلة، بل يعني أولاً أن الثقافة المستقبلة قد تقبلت ببساطة ما كانت تحتاجه ويقبله جوهرها.

ووحدهم الأغبياء على مر التاريخ من الفاتحين والطغاة، هم الذين اعتقدوا أن بمقدورهم أن يصادروا ثقافة أمة، وأن يحلوا محلها ثقافة الغازي المنتصر، تماماً كما الأمر بالنسبة للجيوش وأدوات الهيمنة وفرض القوة. فحرقوا المكتبات ورموها في الأنهار ودمروا تمثال اسد بابل في البصرة ودمروا معابد الأمم وصروحها الروحية، غير أنهم لم يفلحوا رغم القرون التي مرت على احتلالهم. وكذلك نعد مع المهيمنين رجالات الدين المتطرفين او الذين يتخذون من الدين سلما لفرض ارائهم والهيمنة الثقافية على الاخرين بشكل متطرف بعيدا عن الانسانية.

وهنا اقول ان المتطرفين بعد التغيير في ٢٠٠٣ حاولوا مصادرة هوية البصرة التنويرية ومحاولة تحويل المدينة الى مدينة دينية، الا انهم لم يستطيعوا وسرعان ما رجعت البصرة الى هويتها الحقيقية في التنوير والنهضة. وحب الفن والموسيقى.

أين يكمن الخطر إذن في مثل تلك العمليات التاريخية، التي نعيش اليوم واحدة منها؟ هل الخطر من ثقافة الآخر على ثقافتنا وخصوصيتنا؟ لنطمئن من هذا الجانب، فلن تأخذ ثقافتنا غير ما يناسبها، وغير ما كانت ممنوعة من أخذه وتمثله في ظروف حجر النظم

والسلطات الحاكمة تمشياً مع مصالحها. ولن تعطي للآخر غير ما تقبله ثقافته.

الاغبياء يعملون في اتجاهات اخرى مضادة أي العكس الغاء الاخر من ثقافتنا الغاء مانديلا وغاندي وجان جاك روسو، وهيغل وغيرهم كثير، علينا ان نحتفي بالتنوير من اية جهة كانت من التراث الاسلامي ومن الرؤى الغربية المعاصرة نحتفي بالجميع تحت رؤى الانسانية.

الخطورة في أدوات ثقافة الآخر، وليس في مفردات ثقافته ولا في قوة خطابها. فنحن نمارس ثقافتنا بلا أدوات تقريباً. أو بأدوات عاجزة قديمة وبالية إعلامياً، ولا تزال لغتنا متخلفة، وعلى صعيد المناهج التي تؤسس لوعي ثقافي، فهي لا تزال تعاني من الانتقائية التي تحكمها وجهة نظر وفلسفة التربويين والتعليميين المرتبطين مباشرة بمنظومة فلسفة الحكم في بلادنا شتى.

أما فيما يتعلق بأدوات الإبداع الثقافي وملازماته ولوازمه، فتلك الطامة الكبرى. فلا تزال قرانا ومدننا بلا مسارح أو دور عرض أو مراكز ثقافية أو دور نشر قوية تستطيع احترام المبدع وتقدير تعبه.. وهيئاتنا الثقافية والإبداعية دونما رعاية.. وتعاني الكثير من تلك الهيئات الطوعية من أبسط المتطلبات. تعاني من عدم وجود آلة موسيقية تلزم لعملها بمائة دولار. ولا تستطيع دفع أجور مقارها أو فاتورة الكهرباء.

الخطورة في أن ثقافة المنتصر اليوم تحمل معها أدواتها الجديدة والفعالة التي تنقصنا، وتحمل معها كل أساليب الترغيب والترهيب والإغواء، أولئك الذين يلهثون وراء «انعتاق المبدع» من كل ما يحول دون انطلاقة إبداعه، والذين يرفعون عادة مثل هذه الشعارات وبصوت عال في مناخات الهزيمة، ولا يتوقفون عن الهتاف في وجوه الجادين من المبدعين: «لقد أقرفتم عشيتنا بالتزامكم».. في عملية مدروسة أو غير مدروسة لإفراغ الثقافة العربية من محتواها الجاد المرتبط بالوطن والأرض والإنسان والحياة والتحرر والتقدم. وسوف يملأ هؤلاء الساحة الثقافية ضجيجاً ونقيقاً إلى حين، ويؤخرون تطور مشروع الأمة، في زمن نحن أحوج ما نكون فيه إلى صيانة أنفسنا، وحماية الالتزام فينا من الخراب. وسنبحث عن مصادر لقمة الخبز، ويتلقى أولئك الجوائز والهبات والأعطيات والحوافز تقديراً لإبداعهم في غياب الأدوات الثقافية اللازمة لحماية المبدع، الإنساني

وطنياً، في هذه المرحلة من التاريخ، ومع حرية السوق، سيصبح المبدعون الجادون وصناع الثقافة الجادة متسولين يكابدون عناء تأمين لقمة العيش، فأين هي دورنا الوطنية للنشر؟ وأين سياساتها التي ستحمي المبدعين من التهالك والابتذال؟ وأين مسارحنا ودور العرض لفنانينا؟ وأين الموازنات المحترمة لوزارات ثقافتنا التي لا تساوي واحد بالألف من موازنة الدولة، فالثقافة في ذيل اهتماماتنا في مناخات الحروب؟ وهل بمقدورنا أن نعبئ «للسلام» مثلما حاولنا أن نعبئ«للحروب»؟ هل من سبيل لإعادة النظر في سياسات دوائر المطبوعات والنشر في بلادنا، بحيث يفهم الرقيب أن شتم البطل للشرطي -في القصة- لا يعني شتم الحكومة؟ وإنما يعني التعبير عن ثقافة كائن بشري يمر في حال حصار؟!

الخطورة إذن في أدوات الثقافة المقابلة في ظل حرية السوق، ومنطق المزاحمة ومواصفات جودة السلعة وفنية التصنيع، وفي لعب الطرف الآخر على مفردات موجودة في ثقافتنا في الأصل، وليس في الثقافة المواجهة نفسها. ولا سبيل لنا ولمشروعنا الثقافي الجديد الذي ننشد، غير النضال من أجل الديمقراطية وتدعيمها بالتطور التقني الذي يشكل الأساس المادي لحمايتها من أجل اللحاق بركب العصر، وفي سبيل إقناعها بضرورة امتلاك أدواتنا البديلة، فالمثقف يقبل بالحد الأدنى مما هو ممكن إيجاده وطنياً من الأدوات وسبل الحماية لذاته المبدعة، وهو على استعداد لرفض التعامل مع كل الأدوات التي تسعى لتدمير مشروعه الثقافي الجديد في ضوء المستجدات الراهنة، وإجهاض ولادته، من خلال إفراغه من محتواه الإنساني وتشجيع روح العدمية فيه، التي لم ينعدم وجودها في يوم من الأيام.

وعليه، فما دامت الخطورة في أدوات الطرف الآخر، وليس في ثقافته تحديداً، فإن المثقف معني بالنضال في اتجاهين: الأول لإيجاد أدوات بديلة ملازمة وضرورية للعملية الثقافية في وطنه، والثاني من أجل التحذير من التعامل مع أدوات الطرف الآخر، كيلا يصبح ضمن حوزتها وضد ثقافة أمته. ولكي لا يسهم في إنعاش التيار المطلوب إنعاشه في وطنه حسب طموح الآخر.

إن ثقافة الطرف الآخر بحد ذاتها، لا يمكن أن تشكل تهديداً لمشروعنا الثقافي، إذ أن

مثل هذا الخوف يبرر استمرارية المنع والحجر، ويفتح شهية السلطات المحلية في مدننا- وفي غياب الديمقراطية الحقيقية - لاستمرار التلاعب بعقل الشعب، وامتلاك حق تشكيل ثقافته بحسب مصالحها، لا بحسب مشروعنا الثقافي المطلوب للمواجهة، والذي يسهم في النقلة النوعية لمجمل فكر المجتمع، وإدخاله في خطة العصر.

إن أهم ما يواجهه المشروع الثقافي النهضوي في المرحلة القادمة، هو خطر إشاعة العدمية والعبثية في الثقافة العربية، وهي موجودة بلا ريب في ثقافتنا، وإيجاد المناخات الملائمة بوجهها للانتعاش على طريق التمكن من إيقاف تطور ذلك المشروع، ودفعه إلى الوراء، وإفراغه من محتواه المسئول تجاه الحياة والمجتمع والأمة. وستكون هذه المسألة واحدة من أهم مرتكزات الخصم في مواجهتنا في المرحلة القادمة.

ويبدو أن المعنيين بتشكيل عقل الشعب وفكره وثقافته، يدركون جيداً هذا الأمر، فالسلفيون والعلمانيون كتيارين رئيسيين في المجتمع، معنيان على السواء بهذه المسألة التي تؤرقهم جميعاً. ولكن المشكلة تكمن في سلوك كل من هذين التيارين باتجاه التصدي لهذا الراهن القادم.

فبينما يعاني العلمانيون من الانتقائية والرومانسية والتخبط في التعامل مع الوقائع المعيشة والموروث معاً، فإن السلفي يعتقد أن الأمر لا يعدو كونه أزمة أخلاقية تنحل بمجرد العودة إلى الأصول والمرجعيات الدينية، بينما يعتقد المثقف الليبرالي أن هزيمة مجتمعه وأمته تكمن في طبيعة نظام الاستبداد الشرقي. ولا علاقة للأمر بقضية التقدم والتخلف فهو لم يلاحظ -بسذاجته- تلك العلاقة الجدلية القائمة بين الديمقراطية «نقيض الاستبداد»، وبين التطور التقني وما يمليه من حرية الاتجار والتسويق والابتكار والتطوير والمضاربة والمزاحمة، وكأن كل واحدة منها تتم بمعزل عن الأخرى! وليس ثمة أية علاقة ترابطية بين كل تلك القائمة مع مسألة الديمقراطية، في حالة ولادتها الطبيعية.

إن الديمقراطية لزومية من لزوميات تلك العمليات التي تتوالد في المجتمع الرأسمالي الصناعي، واستجابة موضوعية، فبدون ديمقراطية، بمعناها الشمولي-ليس السياسي وحسب- الذي يتضمن الاعتراف الكامل بحق الآخر، لا يمكن أن يكون ثمة سوق هادئة والاختلاف على تفسير قانون السوق يعني عادة الحرب والتعبئة وإعادة اقتسامهم

السوق بالقوة ذلك هو المحتوى الكامن في الحرب، وعليه فإن الديمقراطية هي الاستجابة الحقيقية للبناء التحتي الرأسمالي تحديداً. وهي الخيار الذي ارتضى به المتحاورون الذين عزفوا عن لغة الاحتكام للقوة، لأن سوقهم أحوج إلى الاستقرار. فإن أشرقت شمس الحرية والديمقراطية على أمة لا تملك الأساس المادي مما ذكر، ذلك الأساس الذي تعتبر الديمقراطية لزوماً له، فهذا يعني أن الديمقراطية هبة الحكام في الغالب، أو استجابة لضغوطات مركز السوق العالمي على الأطراف بحسب مصالحه وليس الأمر منجزاً شعبياً ولا مكتسباً تاريخياً قدمته الظروف الموضوعية. وهنا علينا مناقشة أمور لها دخل كبير وعلاقات متشابكة مع مفهوم الهيمنة الثقافية ومفهوم القدرة على المواجهة فأولئك الذين لا يعرفون التاريخ ولا يعرفون شيئا عن تكون الحضارات العظيمة الماضية يستطيعون النظر إلى الدول المتأخرة الجامدة أو المبتلاة بالاستعمار في العصر الحديث ويدركوا انه نتيجة لأيدولوجية قومية أو طبقية أي إن الهيمنة على تلك الدول الجامدة نتيجة لهذه الايدولوجيا وفي ظرف لا يقل عن نصف قرن بلغت مرحلة مزدهرة جدا من التقدم والقوة والمدنية.

إن الوعي الايدولوجي مثل روح قوية تنفخ في جسد ميت لعرق ما أو امة أو مجتمع ما منحط ومستعبد وفجأة تثور القبور الفردية وتقيم قيامة من الحياة والحركة والتطور والخلق والنبوغ والثقافة والعلم والفلسفة وهكذا تخلق حضارة جديدة وتفور من داخل امة ما[1] وهنا نفهم إن ضرب مفاهيم الهيمنة يكمن في مسالة وجود فكر ثوري يعمل على بث الروح المساهمة في مسالة التحرر من الهيمنة الثقافية وهنا نرجع إلى الدكتور شريعتي بان هذا الوعي الخاص بالإنسان لإحداث عدم الرضوخ للهيمنة فأي أناس عليهم أن يمنحوه للناس وهذه الروح يعتبرها شريعتي اسرافيل ينبغي أن ينفخها في الجبانة الساكنة الحزينة لأمة ما لاشك في إن الذي يعمل على هذه المسالة هو المفكر، وهنا يقارن شريعتي بالإسلام حيث نفهم الخاتمية هي الرسالة التي تعهد الأنبياء بها بين أقوامهم حتى الآن على المفكرين أن يواصلوها من الآن فصاعدا لكن ليس هذا الصنف من المفكرين الذي يملك

---

1. علي شريعتي، العودة إلى الذات، ت: د. إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة الزهراء للإعلام العربي ،ط٢ ١٩٩٣م

معلومات في إن فروع العلوم بل هذا الصنف من المفكرين الذي يتمتع بشعور النبوة الشعور الذي دفع المهاجرين المنحطين -على حد تعبير شريعتي- الوثنيين المتفرقين في منطقة بين النهرين إلى طريق وضع أساس أعظم حضارة وثقافة مادية ومعنوية قديمة وهو الشعور الذي نجى قوما أذلاء جبلوا على العبودية والخضوع لفرعون والعبودية لأمة غريبة وجعلهم صناعا جديرين بالثقافة العظيمة الفياضة في فلسطين وهو الشعور الذي نفخ روحا لطيفة وهادئة وإنسانية في مسارح القتل والقسوة في المجتمع الروماني وميادين المصارعين المخزية وقصور قيصر السوداء المظلمة الظالمة محترفة الجريمة وسمت بمواطن القسوة والدم والسلاح إلى مستوى العاطفة والإيمان والروحانيات وفي النهاية هو الشعور الذي جعل من بدو غلاظ ومغمورين وبدائيين في صحراء ما بناه لأعظم حركة عالمية وأعظم حضارة وثقافة في التاريخ الإنساني.

هذا الشعور الإنساني الخاص الذي يطالب به علي شريعتي هو شعور ما فوق علمي وهو محول الإنسان والمجتمع كذلك فهو وعي ذاتي خلاق ومسئول أن يواصل كذلك حياته وحركته ودوره في خلق الإنسان وبناء المجتمع والمقصود به المفكرون الذين يتعهدون بمثل هذه الرسالة الصعبة والخطيرة وينبغي عليهم أن يمسكوا بزمام تاريخ الغد في أيديهم ولا يلزم البحث عن هؤلاء المفكرين بين العلماء فليس معيار التفكير هو التعليم أو الشهادة ليس المعلومات العلمية أو الفنية بل هو الوعي الاجتماعي وحاسة إيجاد المثل والبحث عن الطريق والاستعداد الخاص للرؤية والهدى ومعرفة الحقيقة وهذه الحقائق ليست مجهولات فلسفية وعلمية وصناعية وفنية بل هي إدراك للواقع الاجتماعي والعصر والصعوبات وطريق الحركة والنجاة والكمال هذا وعي خاص ما وراء الأمور العقلية والفنية وفي نفس الوقت بناء للمجتمع وخالق للحضارة وحسيب للحركة والبعث الاجتماعي والفكري عند امة ما ويمكن الآن الوصول إليه بقدر أو بآخر.

وتمييز الوعي العلمي عن الوعي ما وراء العلمي أي الوعي الاجتماعي والسياسي وبتعبير آخر للوعي الايدولوجي أو الخلافية العلمية والقيادية، يعد من الأمور السهلة في عصرنا الحاضر وكل واحد منا يستطيع اكتشاف الشخصيات المعاصرة بهذا القياس فهناك باستور وكوخ ووات ومار كوني ومارس ونيوتن وهكذا.... وفي ناحية أخرى سيد

جمال الدين ومحمد عبده والكواكبي وإقبال وغاندي ونير يري وايما سيزار وجيفارا وعمر مولود،هذا الوعي والرؤية الخلاقة..........صانعة المثل المتحركة التي يمكن أن نطلق عليها بوجه عام: الايدولوجية والوعي الذاتي الإنساني والوعي الاجتماعي والوعي بالتاريخ وعلم التكامل والقيادة والإحساس الثوري المغير والإدراك المدرسي والمسلكي وحاسة الهداية أو إدراك المبادئ والبعث الاجتماعي هي معرفة خاصة بما هو فوق العلوم والفنون تتجه لا إلى الإنسان كما هو كائن بل إلى الإنسان في حالة تكونه ومن هنا اعتبرها من قبيل الحكمة والعقل المقدس والبصيرة النبوية ومن هنا قدستها ما وراء العلمية وهنا يسميها علي شريعتي بالوعي السياسي وهذا هو تعبير أفلاطون.

ثالثاً

نصر حامد ابو زيد وبعض من آرائه في ايجاد مساحات حرية كافية

لقد نهلنا كثيرا من كتاباته التي ملئت الافاق والتي انتشرت حتى غدت مصادرا وثيقة الصلة بحجم ما للثقافة من معنى و«فلسفة التأويل» و«هكذا تكلم بن عربي» و«مفهوم النص.. دراسة في علوم القران» وغيرها من العناوين التي ساهمت في تغيير النظرة الى الدين نحو فهمه فهما انسانيا يتناسب وتطلعات العصر فهو يقف بالضد مما يعرف ب«المؤسسة الدينية» بل وصل الامر به الى اعتباره التجربة الصوفية في التراث الاسلامي في جانب منها ثورة ضد المؤسسة الدينية التي حولت الدين الى مؤسسة سياسية اجتماعية مهمتها الاساسية الحفاظ على الاوضاع السائدة ومساندتها من خلال اليات انتاج معرفية ثبتة، يقف على راسها الاجماع وغيرها، مما دعاه ان يقرأ تجربة ابن عربي الذي يعتبر فكره مهما.

ان العلاقة التي جمعت بين «نصر حامد ابو زيد» و«محي الدين بن عربي» هي علاقة اساسية ومهمة في قراءات ابو زيد المعرفية للتراث واستلهاماته النهضوية للقضايا الاساسية فيه لاسيما دراسته للمعتزلة وابن عربي وغيرها من الشخصيات التراثية الاسلامية ولكن تكاد تكون تركيزاته على ابن عربي كقراءة معرفية واضحة في هذا المجال

ولذلك حاولنا في هذه الدراسة ان نستقرا سر العلاقة بين ابي زيد وابن عربي ولماذا تمت قراءة ابن عربي من قبل ابو زيد بصورة اساسية كما اشرنا في بحثه التراثي..

لقد كان يعتبره قامة من قامات الفكر العربي وتجربته التي تمثل في نظر ابو زيد حالة نضج في الفكر الاسلامي في مجالاته العديدة من فقه ولاهوت وفلسفة وتصوف فضلا عن علوم تفسير القران، وعلوم الحديث النبوي وعلوم اللغة والبلاغة. كذلك فان «دراسته في السياق الاسلامي تكشف عن بانوراما الفكر الاسلامي في القرنين السادس والسابع الهجريين «الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين»[1]

كان ابو زيد يعتقد ان ابن عربي ما زال قادرا على المساهمة في مخاطبة قضايا عالمنا المعاصر، كما لاننسى ان ابي زيد كانت رسالته للدكتوراه عن تأويل ابن عربي للقران....

كما اعتبره ابو زيد «يمثل همزة الوصل بين التراث العالمي والتراث الاسلامي»[2] حيث يمكن النظر لتراث ابن عربي بوصفه تواصلا حيا خلاقا مع التراث العالمي الذي كان معروفا ومتداولا في عصره، سواء اكان تراثا دينيا، مسيحيا او يهوديا او كان تراثا فلسفيا فكريا ولكن اهمية ابن عربي كهمزة وصل لا تقف عند حدود استيعابه للتراث الانساني وتوظيفه له في اقامة بنائه الفكري الفلسفي الشاهق بل تتجاوز ذلك الى المساهمة في اعادة تشكيل التراث الانساني بالتأثير فيه تأثيرا خلاقا.... لذلك قال عنه ابو زيد بما نصه:

«مشروع ابن عربي تضمن بحكم الوضع الاندلسي كل الثقافات الدينية» لقد اراد ابن عربي «ان يقدم مشروعا انسانيا يتسع لكل الاديان ولكن من داخل عباءة الاسلام»[3].

ايضا كان من ضمن الحوافز التي دفعته لدراسة ابن عربي هو شوقه لتجارب الطفولة الدينية في قريته التي امتازت بوجود الطرق الصوفية فيه ومشاهدته اليها. كذلك رغبته في استكمال معرفته بقطبي التراث الاسلامي الاساسيين:العقلانية والروحانية ، يقول ابو زيد معلقا عن استدعائه لابن عربي:

«ان استدعاء ابن عربي يمثل مطلبا لعلنا نجد في تجربته، وفي تجاربهم ما يمكن ان يمثل

---

١. نصر حامد ابو زيد، هكذا تكلم بن عربي ،المركز الثقافي العربي، بيروت،ط٢ ،٢٠٠٤، ص ٢٦

٢. المصدر السابق

٣. ابو زيد، النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي،بيروت، ط٥، ٢٠٠٦، ص٦٠

مصدرا للالهام في عالمنا الذي سبق ان المحنا لبعض مشكلات الحياة فيه، ان التجربة الروحية هي مصدر التجربة الفنية –الموسيقى والادب وكل الفنون السمعية والبصرية والحركية –فهي الاطار الجامع للدين والفن،هذه اهمية استحضار ابن عربي في السياق العام، لكن استحضار ابن عربي في السياق الاسلامي واستعادته من افق التهميش الى فضاء المتن مرة اخرى لا يقل اهمية وذلك بسبب سيطرة بعض الاتجاهات والافكار والرؤى السلفية على مجمل الخطاب الاسلامي في السنوات الثلاثين الاخيرة من القرن العشرين الى ان يقول ابو زيد: كما ان فكر ابن عربي يقدم للقارئ غير المسلم صورة اخرى لروحانية الاسلام، واسهاماته في التراث الانساني،ويوضح مفهوم الجهاد الذي اصابه من التشوه الكثير»[1] كذلك فان من اهم الجوانب التي دعت ابو زيد لقراءة ابن عربي ان يرى الحب منتشرا بين ابناء الانسانية في مصر وخارجها والا يسود التطرف الديني في هذا المجال بعيد عن الغلو في الاديان ولسان حاله يردد ما كان يردده ابن عربي:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لاوثان وكعبة طائف
والواح توراة ومصحف قران
أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه فالحب ديني وايماني[2]

حيث علق عليها ابو زيد قائلا «كم سعدت وانا استمع لهذه الابيات ملحنة مغناة على شرائط كاسيت وسي دي وكم غمرني الفرح حين علمت بتأسيس جمعيات في بلدان غربية باسم ابن عربي اذكر منها على وجه الخصوص جمعية اكسفورد وموقعها على الشبكة

---

1. هكذا تكلم ابن عربي ،مصدر سابق ،ص٢٨ –٢٩ وكذلك ص ٣٠
2. ذكر الابيات ابو زيد في هكذا تكلم بن عربي المصدر السابق، ص١٣، كما ذكرها في كتابه فلسفة التاويل ،دراسة في تاويل القران عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢٠٠٣،٥،ص٤١٢ وهذا من باب التكرار الذي وقع به ابو زيد في قراءته لابن عربي والتي سنشير اليها في ثنايا المبحث.

الالكترونية هو:

www.ibnarabisociety.org

هذا المشروع الذي صاغه بن عربي صياغة شعرية باسم «دين الحب» يجمع بين الدير والكعبة وبيت الاوثان ومرعى الغزلان فقلب العارف يتسع لكل هذه الصور من العبادات والشعائر ويؤمن بكل هذه المعتقدات لانه يعرف الاصل الوجودي الذي تستند اليها جميعها.في البدء كان الحب. وهكذا كان ابو زيد عندما ركز على هذه المفاهيم فكانما اراد ان يقول ان الغرض من دراسته لابن عربي هو ان يكون الانسان في معتقده محبا وليس متطرفا كارها للاخرين مكفرا لهم وممن هم لا يدينون بما يدين به.

ان اهم نقطة في فكر ابن عربي والتي استند اليها ابو زيد وعلق عليها كثيرا هي مناقشة ابن عربي للأصول الاسلامية الاربعة واعطاءها بعدا انسانيا معرفيا، اي قراءته قراءة انسانية بعيدا عن تقديسها وهذه هي النقطة الاساسية التي نقلت الدين عند ابن عربي من دين التطرف الى دين الحب،وقد علق ابو زيد تعليقات مهمة على رؤية ابن عربي للأصول الاربعة وسناتي على ذكرها،ونعرف مدى الخطورة التي يتعرض لها الانسان الى هذا اليوم عندما يقدم على مناقشة اصول الدين،فالاقدام على مناقشة فروع الدين في العصر الحديث هي كارثة كبيرة بالنسبة للباحث فكيف الاقدام لمناقشة اصوله كما فعل ابن عربي وابو زيد. وقبل الخوض في هذه المناقشات ينبغي معرفة نقطة اساسية تستند عليها فلسفة ابن عربي في قراءته للدين واصول الشريعة هذه النقطة تتمثل في استناد قراءته على ثلاثة ابعاد شانه شان كل مفردات فكر ابن عربي: البعد الانطولوجي «الوجودي»، والبعد الابستمولوجي «المعرفي»، والبعد الانثروبولوجي«الانساني» وكل بعد من هذه الابعاد الثلاثة يتضمن في النسق الدائري لفكر ابن عربي البعدين الاخرين.

١- مناقشة ابن عربي للكتاب:

يعتبر ابن عربي انه «بالإضافة الى وجود التشريعات النصية -اي المنصوص عليها في القران- هناك التشريعات القلبية: كما قال تعالى: كتب في قلوبهم الايمان فهي كتابة الله وقول الرسول: استفت قلبك وان افتوك المفتون». وهنا يضيف ابن عربي الى هذا الاصل «الكتاب» اصلا اخر يتبين لنا في قلب الانسان ويعلق ابو زيد قائلا عن هذه الفكرة:

«وكأن الشيخ يقول -يقصد ابن عربي- ان قلب المؤمن كتاب له قدرة على التشريع بحكم ما كتب الله فيه من ايمان من جهة، وبحكم توجيه النبي للمؤمن ان يستفتي قلبه، اي اناه الداخلية، قبل ان يستفتي المفتين، ويضيف ابو زيد: بل وبرغم فتوى المفتين من جهة اخرى»[1] هكذا يضيف ابن عربي لأصول الشريعة قلب المؤمن في موازاة للكتاب. بل يعلق ابو زيد أكثر مما مر بصورة انسانية اكثر بقوله متسائلا: اليس الانسان في النهاية صورة الله؟ واليس المؤمن هو صورة الكمال الالهي؟ فهو = الله سبحانه وتعالى. فيتبين من هذه النقطة ضربة كبيرة وجهها ابو زيد لكل المفتين الذين انشأوا بيوتا للفتوى ومرجعيات متعددة كثيرة وكبيرة يحار بها الانسان ولا يعرف بايها يقتدي او يهتدي الطريق بالنتيجة ضرب ابو زيد من خلال فكر ابن عربي بكل هذه المرجعيات الدينية التقليدية واوجد قلب المؤمن بديلا عنها، اي قلب الانسان، بعبارة اخرى ان الله «في المنظور الانساني» بعيدا عن التقديس هو اكبر من ان يحاسب الانسان على كيفية اداءه لوضوئه او صلاته او صيامه فهي كلها عبادات بين العبد وربه وطريقة الالتزام بها من شان الانسان نفسه وليس من شان الاخرين، وان قضية التقليد والافتاء باطلة لا اساس لها. استندت عليها مرجعيات دينية لتكريس تخلف الانسان وتكريس تخبطه.

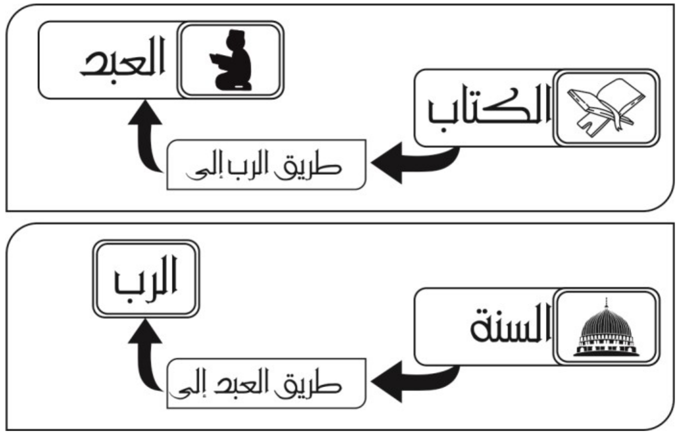
٢. السنة النبوية: السنة هي اقوال «النبي» وافعاله وتقريراته لكن سر السنة في تحليل ابن عربي تعود به الى المعنى اللغوي الاصلي «الطريق» او الصراط ولان هناك طريقان كما يقول ابن عربي لان الامر محصور بين رب وعبد فللرب طريق وللعبد طريق «الفتوحات المكية٣/ ١٦٥» ويناقش ابو زيد هذا النص قائلا: «الرب طريقه النزول في اوصاف الخلق وطريق العبد الصعود للاتصاف باوصاف الحق،اي بلوغ الكمال،فان السنة هي طريق العبد للوصول للرب،في حين ان الكتاب هو طريق نزول الرب الى العبد،ولما كان محمدا هو سر الكلمة والحقيقة بالاضافة الى انه «لاينطق عن الهوى» فان سنته هي الطريق الى الله» [2] وهنا يستشهد ابو زيد بما ورد عند ابن عربي «والطريق لا يراد لنفسه وانما يراد لغايته» «ف:٢/ ١٨٤» اي الغاية هي الوصول الى الله.

---

١. هكذا تكلم بن عربي، مصدر سابق، ص١٤

٢ - هكذا تكلم ابن عربي، المصدر السابق،ص٢٦٣

هكذا إذا كان الكتاب طريق الرب الى العبد فان السنة هي طريق العبد الى الرب فيلتقي الطريقان والشكل المرسوم التالي يبين وجهة النظر هذه:



إذا تحولت السنة بمفهوم ابن عربي الى طريق وغاية الطريق الوصول الى الله من خلاله ومن خلال الحب الذي كان منهجا انسانيا لابن عربي بعيدا عن تقديس السنة نفسها.

٣- الاجماع:

الاجماع كما هو معروف الاصل الثالث من اصول الشريعة وله جانبان: الاجماع بالمعنى الذي يناقشه الفقهاء وعلماء الاصول، اي المعنى الظاهر، والاجماع بالمعنى الصوفي وهو الجمع بين العبد والرب، وهنا يعلق ابو زيد قائلا: «وكما يتأسس حجية الاجماع ومشروعيته عند الاصوليين من الفقهاء على كل من الكتاب والسنة فان طريق الجمع او الاجماع بالمعنى الصوفي هو مجمع الطريقين السالفين طريق الرب الى العبد -الكتاب- وطريق العبد الى الرب» -ويقر ابن عربي على ان الاجماع ياتي بالمرتبة الثالثة بعد الكتاب والسنة: يقول ابن عربي «اعلم ان احكام الشرع المتفق عليها ثلاثة: الكتاب والسنة المتواترة والاجماع، واختلف العلماء في القياس، فمن قائل بانه دليل وانه من اصول الاحكام، ومن قائل بمنعه، وبه اقول. القران اقوى دليل يستند اليه، او ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، الذي قام الدليل العقلي على صدقه في انه مخبر عن الله جميع ما شرعه في عبيد الله. وقد يكون الخبر اما بإجماع من الصحابة وهو الاجماع، او من بعضهم بنقل العدل عن العدل، وهو خبر الواحد وبأي طريق وصل الينا فنحن متعبدون بالعمل به،بلا خلاف بين علماء الرسوم ولهذا يقول اهل الاصول في الاجماع انه لا بد ان يستند الى

نص وان لم ينطق به»[1].

فالملاحظ ان ابن عربي يحصر مفهوم الاجماع في جيل الصحابة فقط باعتبار ان اجماعهم على امر من الامور لا بد ان يكون مبنيا على نص قولي او فعلي من سنة النبي، حتى لو لم يكن النص مرويا فلنر كيف علق ابو زيد على راي ابن عربي يقول: « وهو بهذا الحصر لا يقول باجماع العلماء او الفقهاء،وكيف يقول بحجية اجماعهم وهو لا يفتأ يطلق عليهم اسم علماء الرسوم ولا يكف عن نقد منهجهم التكفيري خاصة حين يتصل الامر بمعارف الذوق والكشف. ومن جهة اخرى من الصعب ان يتقبل ابن عربي حجية اجماع الفقهاء وهو صاحب نظرية قدرة العارف على الاتصال بمصدر التشريع اتصالا مباشرا، وقدرته من ثم على تصحيح الروايات الضعيفة او تضعيف الروايات التي حصل تلقيها على انها صحيحة» [2] ويستشهد ابو زيد عن سر الاجماع بكلام لابن عربي يقول فيه« ما اجمع عليه الرب والمربوب في ان الله خالق والعبد مخلوق،وهكذا كل اضافة فلا خلاف بين الله وبين عباده في مسائل الاضافة اينما وجدت وكذلك في المعلومات من حيث هي معلومات» [3] والمتبين من كلام ابي زيد الضربة الاخرى التي يوجهها للمؤسسة الدينية المتمثلة بالفقهاء واجماعهم عن طريق فكر ابن عربي يوجه هذه الضربة فلا غرابة ان يكفر ابو زيد وهو يحاول ان يسحب البساط من تحت اصحاب المؤسسة الدينية المتمثلة بالفقهاء وهو يحاول ايضا ان يسلب حتى شرعيتهم الدينية والالهية التي يستندون عليها بمنطق عقلي.

ولكن وقع ابو زيد بإشكالية عندما ايد كلام ابن عربي مجملا في ان الاجماع فقط ما هو حاصل في زمن الصحابة وليس في الفقهاء من بعدهم، فكان الاولى كذلك ان يشير ابو زيد الى الخلاف الكبير الذي وقع بين الصحابة على عهد النبي ومن بعده بل ان المتبين لسيرة الصحابة يجد الخلاف على اوجه ومستعر وهو ما تفجر بشكل حروب تمثلت بالجمل وصفين والنهروان وقبلها مواقف الصحابة من بعضهم البعض ولاسيما ابو ذر من عثمان وغيرها،اذا يتبين ان الاجماع لدى الصحابة كان موجودا في بعض القضايا القليلة اما

---

١. هكذا تكلم ابن عربي،مصدر سابق،ص٢٦٤

٢. المصدر السابق،ص٢٦٥

٣. م س ، ص٢٦٦

اوضاعهم العامة الاخرى فكلها خلاف،نعم الاشارة من ابي زيد الى ان الاجماع كان فقط في زمن الصحابة والاعتماد الكلي على مقولة ابن عربي دون مناقشتها هو استنادا لطيفا من باب سحب البساط من الفقهاء ولكن بنفس الوقت كان من الاولى الاشارة الى الخلاف الكبير الذي وقع بينهم على المستوى الفقهي والعقائدي والسياسي وغيرها من الجوانب.ولعل ابرز خلاف بين الصحابة وقع بعد وفاة الرسول محمد في سقيفة بني ساعدة، اذ اتفق على الانصار على مبايعة سعد بن عبادة خليفة للرسول والمهاجرين على مبايعة ابي بكر حتى قال قائلهم وهو عمر «لقد كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله الامة شرها» وانحاز بعض الصحابة الى الامام علي بن ابي طالب مطالبين ان يكون خليفة للرسول وهكذا دب الخلاف من تلك اللحظة واورث المسلمين انقساما لليوم، فلا اعرف كيف ارتضى ابو زيد لابن عربي ان الصحابة كانوا على الاجماع، فاي اجماع هذا.؟؟؟؟

٤- القياس:

وهو احد ادواة الاجتهاد في تحديد حكم الشريعة في امور لم ينزل فيها نص قراني ولم يرو فيها سنة عن النبي او اجماع بين الصحابة وقد رفضه ابن عربي ان يكون اصلا من اصول الشريعة، يقول: «القياس ممن ليس بنبي حكم على الله في دين الله بما لا يُعلم،فانه طرد علة وما يدريك لعل الله لا يريد طرد تلك العلة،ولو ارادها لابان عنها على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وامر بطردها،هذا اذا كانت العلة مما نص الشرع عليها في قضية، فما ظنك بالعلة يستخرجها الفقيه بفقهه ونظره من غير ان يذكرها الشرع بنص معين ثم بعد استنباطه اياها يطردهافهذا تحكم بشرع الله لم ياذن الله به» [١] وواضح ان غرض ابن عربي من هذا الكلام هو ايضا سحب البساط من فقهاء المؤسسة الدينية كي لا يتحكموا بالناس وفق اهوائهم التي يدعون انها مستنبطة من واقع الدين ويلزمون الناس بتاديتها وتقديسها.ويعتبر ابن عربي على ما يرى ابو زيد محرما رافضا للقياس كما فقهاء الظاهرية ولكن الفرق بينه وبينهم على ما يقول ابو زيد: «انهم يحرمون القياس تحريما تاما بينما يكتفي ابن عربي بعدم الاخذ به دون ان يخطئ الاخذين به» [٢] وهذا من باب التدليل

١. المصدر السابق،ص٢٦٦

٢ . المصدر السابق،ص٢٦٦

من قبل ابي زيد على انفتاح ابن عربي وتنويريته التي تجعل منه مختلفا مع الاخرين، ولكنه محترما لهم في نفس الوقت ولوجهات نظرهم. يقول ابن عربي: «واما القياس فمختلف في اتخاذه دليلا واصلا، فان له وجها في المعقول: ففي مواضع تزهر قوة الاخذ به على تركه، وفي مواضع لا يظهر ذلك، ومع هذا فما هو دليل مقطوع به، فاشبه خبر الاحاد، فان الاتفاق على الاخذ به مع كونه لا يفيد العلم وهو اصل من اصول اثبات الاحكام، فليكن القياس مثله اذا كان جليا لا يرتاب فيه، وعندنا –وان لم نقل به في خفي– فاني اجيز الحكم به لمن اداه اجتهاده الى اثباته، اخطأ في ذلك او اصاب، فان الشارع اثبت حكم المجتهد وان اخطأ وانه مأجور، فلولا ان المجتهد استند الى دليل في اثبات القياس من كتاب او سنة او اجماع او من كل اصل منها، لما حل له ان يحكم به، بل ربما يكون في حكم النظر عند المنصف القياس الجلي اقوى في الدلالة على الحكم من خبر الواحد الصحيح» [1]، هكذا لا يتبنى ابن عربي مفهوما ساكنا ثابتا للقياس يحاكم على اساسه المجتهدين، بل يترك باب الاجتهاد مفتوحا بالقياس، رغم انه لا يقول به، ويعلق ابو زيد على كلام ابن عربي السابق: «بعد ان يشرح ابعاد الخلاف بين المختلفين،ويميز بين القياس الواضح الجلي وبين القياس الخفي الغامض، يؤكد ان العبرة بحق كل مجتهد انه مكافأ ومثاباخطأ في اجتهاده ام اصاب وان هذه القاعدة تترك المجال مفتوحا للمختلفين الا يخطئ احدهما الاخر،فضلا عن ان يصفه بالكفر والمخالفة لدين الله، ويبلغ دفاع ابن عربي عن القياس رغم انه لا يقول به ولا يتبنى العمل به،حد اثباته اثباتا عقليا اي من خلال النظر العقلي الذي بسقوطه تنهد الشريعة ذاتها» [2] ويتضح من كلام ابو زيد ابعاد التكفير عن منهج الفقهاء من خلال كلام ابن عربي واسلوبه التفكيري وانه يجب على الفقهاء اليوم الاقتداء برؤية ابن عربي للامور.بل يبلغ حرص ابن عربي على الدفاع عن ادوات اخرى للاجتهاد الى جانب القياس مثل الاستحسان الذي يستند ابن عربي فيه على قول النبي الاتي بجواز ان يشرع الانسان له طريقا الى الله بقول الرسول:من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها ومن سن سنة سيئة.....الخ.وهنا يعلق ابن عربي على هذا الحديث وعلى حديث

١ – المصدر السابق، ص٢٦٧

٢ – المصدر السابق، ص٢٦٨

الشافعي المستند على هذا الحديث وهو قوله: من استحسن فقد شرع قائلا: «فلا شك ان الشرع قد اباح له ان يسن سنة حسنة،وهي من جملة ما ورث من الانبياء، وهي حسنة اي استحسنها الحق فيه، وهو سنها، فمن استحسن اي سن سنة حسنة فقد شرع، وقد اقره الشارع وهو حكم شرعي مقبول لا يحل لاحد من الحكام رده، وقواعد الشرع واصوله تحفظه وكالمصالح المرسلة في مذهب مالك وما قرر الشرع حكمها مجملا وابان ان واضعها ومتبعيه فيها ماجورون ونهاية التابعين فيها الى واضعها على قدره وعلى قدر ما سن.نبهتك على هذا لان تكون اوقاتك كلها معمورة بالشرائع النبوية والسنن الاصلية،فان الكيس ينبغي ان لا يكون غاية عمله الا نبوة اصلية لا فرعية» «الفتوحات،٢/ ١٨٧» [1]،يتضح مما ورد ان السنة قد حولها ابن عربي الى وجود انساني غايته الطريق الى الله فالسنة هي اعمال الانسانية الجميلة الحسنة التي توصلنا الى الله فهي الطريق وهي ليست النصوص المحفوظة عن الرسول واعمال الرسول بل هي الاعمال الطيبة التي يقوم بها الانسان تجاه الانسانية والتي تكون مستحسنة من قبل الله اي الانسان –اي تجلي الله في الانسان– من وجهة نظر صوفية، فالسنة تحولت من نصوص الى رؤى انسانية فكرية ولهذا السبب ركز ابو زيد على تناوله لابن عربي لانه اي ابو زيد مهتم بفلسفة التاويل للنصوص وتحويلها كما مر لدينا من واقع مقدس الى دنيوي وهكذا راينا التاويل لقضية الكتاب والسنة.

وهناك قضية اساسية حدت بابي زيد ان يقرا ابن عربي هذه القراءة الكبيرة الا وهي ان ابن عربي ما كان يكفر احدا من الانسانية بتاتا فهو يبرئ النصارى من ارتكاب خطيئة الشرك ويفسر كفرهم بمعنى الستر وفسر قول القران «انه من يشرك بالله فقد حرم عليه الجنة» اي حرم عليه كنفه الذي يستره [2] وما يهم ابو زيد من ذكر هذه الامور هو ابعاد التكفير في هذا الزمن من القاموس الاسلامي ومحاولة القيام بالبعث التنويري المراد في شخصية ابن عربي.

بل ان ابن عربي يتمتع عنده المشركين في الافق التاويلي له بحق الانتماء الى الخلاص

---

١ – نقلا عن المصدر السابق ص٢٧١–٢٧٢

٢. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج١، ص٦٨٣

العام-على حد تعبير ابو زيد- وفي ذلك يقول ابن عربي« ما عبد المشرك الا الله،لانه لو لم يعتقد الالوهية في الشريك ما عبده﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾، ولذلك غار الحق لهذا الوصف فعاقبهم في الدنيا -اذ لم يحترموه- ورزقهم وسمع دعائهم اذ سألوه الارزاق لعلمه تعالى انهم ما لجأوا الا هذه المرتبة وان اخطأوا في النسبة»[1] وهكذا يتضح النهج التوفيقي لمسلك ابن عربي العرفاني ورؤيته الى البشرية جميعا على اساس انساني خالص وليس نهج تكفيري كما يفعل اليوم وهذا اهم امر اراد ابو زيد ان يركز فيه الجوانب التنويرية في شخص ابن عربي وضرورة اعاد بعث افكاره من جديد كمسلك لمراجع التقليد واصحاب المؤسسات الدينية ولكنهم بالنتيجة لو سلكوا هذه المسالك لضاعت الامتيازات التي توفرها لهم المؤسسة الدينية.

ولو رجعنا الى مسألة التكرار التي وقع فيها ابو زيد فبالاضافة الى الابيات السابقة الواردة عن ابن عربي التي كررها ابو زيد هنالك اراء كثيرة وردت في كتابين له عن ابن عربي متشابهة تماما حتى لكأنه قام بنقل هذه الاراء بين الكتابين ولم يأت بشيء جديد وهنا سافصل ما ورد في عناوين الكتابين ثم ساخذ امثلة مما ورد في المتن لكلا الكتابين:

فعلى سبيل المثال ورد في كتابه هكذا تكلم ابن عربي العناوين التالية:

ت	اسم العنوان في كتاب هكذا تكلم ابن عربي	اسم العنوان في كتاب فلسفة التأويل «دراسة في تأويل القران عند محي الدين بن عربي»
١-	تأويل القران: كلام الله في الوجود ورد ص٢٣٧	القران والتأويل ورد ص٢٦٣ وهنالك عنوان تفصيلي اسمه «القران والوجود»
٢-	الانسان كلمة الله ورد ص ٢٣٠	الانسان والله ورد في ص ١٧٧
٣-	ورد في الفصل السادس قضايا تأويل الشريعة وتحت عنوان: تأويل الشريعة: جدلية الظاهر والباطن. ص٢٤٧	ورد في الباب الثاني وتحت عنوان التأويل والانسان وفي الفصل الرابع ص٢٣٣ عنوان: الحقيقة والشريعة.

اما اذا انتقلنا الى المتن فسنرى تكرارا ورد في كلا الكتابين حتى في الكلمات وصياغة

١. نقلا عن (ابو زيد) هكذا تكلم ابن عربي مصدر سابق،ص٢٩٣

العبارات وهنا سوف اسوق الامثلة التالية:

حيث ورد في الفصل الاول من الباب الثالث «القران والتاويل» وعنوان الفصل «القران والوجود» ص ٢٦٣ من كتاب فلسفة التاويل ما يلي: «واذا كان الانسان الكامل هو الكون الجامع الصغير الذي اجتمعت فيه كل حقائق الوجود،فمن الطبيعي ان يكون هذا الانسان هو الكلمة الجامعة وفي هذا الاطار يفهم قول الرسول «اوتيت جوامع الكلم» فيكون القران هو كلمات الله المرموقة التي توازي الوجود وترمز اليه.كما توازي الانسان وترمز الى حقائقه واذا كان الانسان كما سبقت الاشارة هو البرزخ الجامع بين الحق والخلق او بين ظاهر الوجود وباطنه فمن الطبيعي ان يكون القرا بالمثل برزخا بين الحق والانسان فقوله «الرحمن علم القران نصب الرقان ثم قال خلق الانسان علمه البيان فينزل عليه القران ليترجم منه بما علمه الحق من البيان الذي لم يقبله الا هذا الانسان فكان للقران علم التمييز فعلم اين محله الذي ينزل عليه من العالم فنزل على قلب محمد نزل به الروح الامين ثم لا يزال ينزل على قلوب امته فنزوله في القلوب جديد لا يبلى فهو الوحي الدائم فللرسول صلوات الله وسلامه عليه الاولية في ذلك والتبليغ الى الاسماع من البشر والابتداء من البشر فصار القران برزخا بين الحق والانسان وظهر في قلبه على صورة لم يظهر بها في لسانه فان الله جعل لكل موطن حكما لا يكون لغيره وظهر في القلب أُحدي العين فجسده الخيال وقسمه فاخذه اللسان فصيره ذا حرف وصوت وقيد به سمع الاذان وابان له مترجم عن الله لا عن الرحمن لما فيه من الرحمة `والقهر والسلطان فالكلام لله بلا شك والترجمة للمتكلم به كان من كان فلا يزال كلام الله من حين نزوله يتلى حروفا واصواتا الى ان يرفع من الصدور ويمحى من المصاحف فلا يبقى مترجم يقبل نزول القران عليه فلا يبقى الانسان المخلوق على الصورة »[1] ما يشابه تماما حتى في صياغة الجمل ما ورد في كتاب هكذا تكلم ابن عربي وتحت عنوان «تأويل القران كلام الله في الوجود ص٢٣٧-٢٣٨: وكما يلي «يتماثل تصور ابن عربي للنص الديني مع تصوراته الوجودية والمعرفية، فهو الوجود المتجلي من خلال اللغة انه «جوامع الكلم» كما قال الرسول، التي توازي الوجود وترمز الى حقائقه بمحمد كما توازي الانسان وترمز الى

---

١ - فلسفة التأويل م س ، ص ٢٦٣-٢٦٤

حقائقه، واذا كان الانسان هو البرزخ الجامع بين الحق والخلق او بين باطن الوجود وظاهره كما سبقت الاشارة فالقران يمثل البرزخ بين الحق والانسان وبهذا المعنى هو برزخ الكلمة الجامعة، يتامل ابن عربي الآيات الاولى من سورة الرحمن وكيف جمعت بين تعليم القران وخلق الانسان ثم تعليمه البيان على هذا الترتيب «فقوله: «الرحمن علم القران »نصب القران،ثم قال «خلق الانسان علمه البيان» فينزل عليه القران ليترجم منه بما علمه الحق من البيان الذي لم يقبله الا هذا الانسان فكان القران علم التمييز فعلم اين محله الذي ينزل عليه من العالم فنزل على قلب محمد نزل به الروح الامين ثم لا يزال ينزل على قلوب امته فنزوله في القلوب جديد لا يبلى فهو الوحي الدائم فللرسول صلوات الله وسلامه عليه الاولية في ذلك والتبليغ الى الاسماع من البشر والابتداء من البشر فصار القران برزخا بين الحق والانسان وظهر في قلبه على صورة لم يظهر بها في لسانه فان الله جعل لكل موطن حكما لا يكون لغيره وظهر في القلب أُحدي العين فجسده الخيال وقسمه فأخذه اللسان فصيره ذا حرف وصوت وقيد به سمع الاذان وابان له مترجم عن الله لا عن الرحمن لما فيه من الرحمة والقهر والسلطان فالكلام لله بلا شك والترجمة للمتكلم به كان من كان فلا يزال كلام الله من حين نزوله يتلى حروفا واصواتا الى ان يرفع من الصدور ويمحى من المصاحف فلا يبقى مترجم يقبل نزول القران عليه فلا يبقى الانسان المخلوق على الصورة» [1] وقد اورد ابو زيد في النصين السابقين كلام ابن عربي في الفتوحات المكية نصا واورد تعليقات منه متشابهة تماما وكما اوردناها للاطلاع عليها وتفهم ظاهرة التكرار التي مني بها ابو زيد في كتاباته عن ابن عربي، بكونه معجب جدا بهذه الشخصية حتى انه اقدم كثيرا على ايجاد تفسيرات لآرائها، الا ان المتلقي كان ينتظر منه الجديد لا التكرار الذي يضعف اطر البحث.

وناتي الى تعليقات ابي زيد الاخرى على النص في كلا الكتابين فنراه تعليقا متشابه تماما في المعلومة، لكنه مختلف في الصياغة وكما يلي: فقد علق على النص السابق لابن عربي في كتاب «فلسفة التاويل» بعد ان اورد النص قائلا« القران في مثل هذا التصور مواز للوجود

١ – هكذا تكلم ابن عربي،مصدر سابق،ص٢٣٨

ومواز للانسان في نفس الوقت وهو مثل -الوجود والانسان- له جانبان: جانب باطني كلي هو جمعيته من حيث هو قران نزل على قلب النبي وما زال ينزل متجددا على قلوب العارفين وجانب ظاهر من حيث تلاوته باللسان وتحويله الى اصوات وحروف منطوقة وهذه التفرقة بين جانبي القران الباطن والظاهر تمكن ابن عربي بسهولة من حل معضلة قدم القران وحدوثه، ان كلمات الله الوجودية لها -كما اشرنا- وجه الى القدم ووجه الى الحدوث هي قديمة من حيث وجودها في العلم الالهي ومحدثة من حيث ظهورها في أعيان صور العالم، والقران بالمثل قديم من حيث انه العلم الالهي القديم ومحدث من حيث نزوله على قلوب العارفين وعلى السنتهم، فكلام الله له الحدوث والقدم فله عموم الصفة فان له الاحاطة ولنا التقييد، فالقران كالوجود والانسان جامع للقدم والحدوث والظاهر والباطن لذلك تجتمع فيه كل الحقائق الالهية والكونية على السواء وعلى ذلك فهو في منزل الاعتدال بمعنى انه يمثل همزة الوصل بين الوجود بحقائقه المختلفة وبين الانسان بجوانبه المختلفة، واذا كان الوجود يقوم على التربيع وكذلك يقوم الوجود الانساني فمن الطبيعي ان يقوم القران كذلك على نفس الاساس الرباعي فهو يتكون من ظاهر وباطن وحد ومُطَّلع وهذه المستويات الاربعة تتوازى مع حقائق الوجود كما تتوازى مع حقائق الانسان هذا من الناحية الوجودية، اما من الناحية المعرفية فالقران يمثل تعبيرا عن المعرفة الصوفية او لنقل تحل رموزه واشاراته بالمعرفة الصوفية القران بالنسبة للرسول،ذكر اي تذكير له بما شاهده في معراجه ومن هذه الزاوية فهو خال من الاجمال والرمز والالغاز والتورية التي توجد في الشعر «قال تعالى: وما علمناه الشعر وما ينبغي له» فان الشعر محل الاجمال والرموز والالغاز والتورية اي ما رمزنا له شيئا ولا لغزناه ولا خاطبناه بشيء ونحن نريد شيئا اخر ولا اجملنا له الخطاب ان هو الا ذكر لما شاهده حين جذبناه وغيبناه عنه واحضرناه بنا عندنا فكنا سمعه وبصره ثم رددناه اليكم لتهتدوا به في ظلمات الجهل والكون فكنا لسانه الذي يخاطبكم به ثم انزلنا عليه مذكرا يذكره بما شاهد فهو ذكر له لذلك وقران اي جمع اشياء كان شاهدها عندنا مبين ظاهر له لعلمه بأصل ما شاهده وعاينه في ذلك التقريب الانزه الاقدس الذي ناله منه صلى الله عليه وسلم ولنا منه من

الحظ على قدر صفاء المحل والتهيؤ والتقوى »[1] ونص هـذه المعـاني الشـارحة لنظـرة ابـن عربي حول تاويل القران والوجود نراها تماما مكررة ولا شـيء جديد فيهـا في كتـاب ابـو زيد هكذا تكلم ابن عربي شارحا للنص السابق الذي أُنهيَ بقول لابن عربي«المخلوق عـلى الصورة» وكالتالي « في هذا النص يخوض ابن عربي في بحار من الفكر هائجة فالقران ليس الا ترجمة للبيان الذي علمه الرحمن للانسان حين خلقه،ولم يقبله الا الانسان الكامـل مـن هنا نفهم كيف ان القران «علم تمييز» فهو نزول على القلب ليترجم به الانسان ما سبق مـن البيان الذي علمه من الرحمن،وليس تبليغ محمد للقران،الذي نزل به الـروح الامـين عـلى قلبه الا ترجمة الى اسماع البشـر، في هذه الترجمة يتحول القران عن حالة الاحدية في القلـب ويصبح حروفا واصواتا اي ينتقل من الاحدية الى الكثرة وهنا تكمن المـوازاة بـين القـران ومستوى الوجود الاول في البرزخ الاعلى او بـرزخ الـبرازخ ولكـن القـران بالاضـافة الى ذلك يتجدد نزوله على قلوب العارفين الذين يقومـون بـدورهم بابلاغـه للبشــر، وهـذا التجدد في النزول مرتبط بتجدد المعنى والدلالة، فالرسول في الواقع –حسب ابن عـربي – له الاولية في التبليغ،والذي يواصله العلماء: أليس العلماء ورثة الانبياء؟ القران اذن في هذا التصور مواز للوجود ومواز للانسان في الوقـت نفسـه،اذ هـو بـرزخ جـامع بيـنهما وبـين الحقيقة الالهية من حيث كليته،أي قبل ان يتحول في الاسـماع الى حـروف واصـوات فـاذا تحول الى حروف واصوات، اي انتقل من حقيقته الباطنـة وظهـر، صـار لـه –مثـل العـالم والانسان– جانبان: باطن هو جمعيته من حيث النزول على قلب النبي وتجـدد نزولـه عـلى قلوب العارفين وجانب ظاهر من حيث تلاوته باللسان، هذه التفرقة بـين جـانبي القـران الباطن والظاهر تمكن ابن عربي مـن حـل معضـلة قـدم القـران وحدوثـه، ان كلـمات الله الوجودية لها كما اشـرنا وجه الى القدم ووجه الى الحدوث هي قديمة من حيث وجودها في العلم الالهي ومحدثة من حيث ظهورها في اعيان صور العالم والقران بالمثل قديم من حيث جمعيته ووجوده الكلي في العلم الالهـي ومحـدث مـن حيـث نزولـه عـلى قلـوب العـارفين وتلاوته باللسان له الحدوث والقدم فله عموم الصفة فان له الاحاطة ولنا التقييد، فالقران

---

١ – فلسفة التاويل، م س ، ص٢٦٤–٢٦٥

كالوجود والانسان جامع للقدم والحدوث والظاهر والباطن فاجتمعت فيه كل الحقائق الالهية والكونية، واذا كان الوجود ينقسم الى اربعة مستويات اربعة كلية – عالم البرزخ وعالم العقول الكلية «الامر » وعالم الارواح«الخلق» ثم عالم الكون والاستحالة فمن الطبيعي ان يقوم البناء الدلالي للقران على المستوى الرباعي الى ان يقول نصر ابو زيد في كتابه هكذا تكلم ابن عربي بما يشابه ما مر ذكره في كتاب «فلسفة التاويل»: هكذا لا ينفصل تاويل الوجود عن تاويل النص الديني والنفاذ الى مستوياته المتعددة التي لا يفهمها الا الانسان الكامل الذي تحقق بباطن الوجود وتجاوز ظاهره،وبالوصول الى مستوى الفناء في الحق يصل العارف الى مستوى الدلالة الكلي في هذا المستوى المعرفي تنحل كل الرموز والاشارات التي تجسدها اللغة الانسانية ويصبح القران بالنسبة للعارف خاليا من الالغاز او الرمز اللذين يحجبان الانسان العادي عن مستويات الدلالة المختفية وفقا لفهم ابن عربي، وهو كذلك ايضا بالنسبة للعارف وراء مستوى الظاهر اللغوي المعرفي اليس القران ذكرا اي تذكيرا للنبي -صلعم- بما سبقت له مشاهدته من الحقائق في معراجه وفقا لفهم ابن عربي؟ وهو كذلك ايضا بالنسبة للعارف الذي سلك على درج خطى محمد في معراجه وهو كذلك يصبح القران بالنسبة لكل من النبي والعارف خاليا من الاجمال والالغاز والرموز والتورية التي توجد في الشعر مثلا: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ﴾، فان الشعر محل الاجمال والرموز والالغاز والتورية اي ما رمزنا له شيئا ولا لغزناه، ولا خاطبناه بشيء ونحن نريد شيئا اخر ولا اجملنا له في الخطاب ان هو الا ذكر لما شاهده حين جذبناه وغيبناه عنه واحضرناه بنا عندنا فكنا سمعه وبصره ثم رددنا اليكم لتهتدوا به في ظلمات الجهل والكون فكنا لسانه الذي يخاطبكم به ثم انزلنا عليه مذكرا يذكره بما شاهد فهو ذكر له وقران اي جمع اشياء كان شاهدها عندنا مبين ظاهر له لعلمه بأصل ما شاهده وعاينه في ذلك التقريب الانزه الاقدس الذي ناله من صلى الله عليه وسلم، ولنا منه من الحظ على قدر صفاء المحل والتهيؤ والتقوى»[1] حيث نرى نص الكلام ورد في كلا الكتابين وبصورة مشابهة حتى لدقيق العبارات، والشاهد الذي اورده نصر ابو زيد من كتاب الفتوحات المكية لابن عربي وأُنهي بقوله «التهيؤ والتقوى» ورد في

---

١ - هكذا تكلم ابن عربي، م س ، ص٢٣٨-٢٣٩

كلا المصدرين. اي انه لم يأت بشيء جديد. وفي ما يخص الرؤى الفكرية فابو زيد يذهب الى ما تذهب اليه المعتزلة من ان القران مخلوق محدث من ناحية وروده وصناعة لغته على السنة البشر وقديم حسب ما اشار متناغما للرؤى النقلية بعض الشيء.

وفي كتاب فلسفة التأويل وبالتحديد في الصفحة ٢٧٦منه يذكر شاهد عن ابن عربي يتحدث فيه عن القران والوجود قائلا: «ما من شيء الا وله ظاهر وباطن وحد ومطلع فالظاهر منه ما اعطتك صورته والباطن ما اعطاك ما يمسك عليه الصورة والحد ما يميزه عن غيره والمطلع منه ما يعطيك الوصول اليه اذا كنت تكشف به وكل ما لا تكشف به فما وصلت الى مطلعه.. لا فرق بين هذه الامور الاربعة لكل شيء وبين الاربعة الاسماء الالهية الجامعة الاسم الظاهر وهو ما اعطاه الدليل، والباطن وهو ما اعطاه الشرع من العلم بالله، والاول بالوجود والاخر بالعلم» [1]، ونص هذا الشاهد يورده نصر ابو زيد في كتابه«هكذا تكلم ابن عربي» ص ٢٤٠ وكذلك فان الاطروحات التي طرحها نصر ابو زيد نتيجة ايراد هذا الشاهد لابن عربي في كلا الكتابين تكاد تكون متشابهة تماما فهو لم يأت بشيء جديد في كتابه «هكذا تكلم ابن عربي» باعتباره الكتاب الاحدث عن كتاب «فلسفة التاويل».وغيرها من الاطروحات المتشابهة بين الكتابين ومنها اطروحة الوسيط الكلي او الخيال المطلق التي تناول من خلالها ابو زيد الخيال او البرزخ في فكر ابن عربي وهي الالوهة والعماء والحقيقة الكلية والحقيقة المحمدية حيث يذكرهما بتفاصيلهما في ص٥١ من كتابه فلسفة التاويل وياتي على ذكر تفاصيلها.وبنفس التفاصيل وفي ص ٢١٦من كتاب «هكذا تكلم ابن عربي» يذكر ابو زيد العلل الكلية للوجود عند الفلاسفة بما يشابه ما ورد في كتابه فلسفة التاويل قائلا:

١- المرتبة الاولى هي مرتبة «الالوهة» وهي مجموع الاسماء الالهية الفاعلة في العالم.

٢- المرتبة الثانية هي مرتبة العماء او الاعيان الثابتة في العدم.

٣- المرتبة الثالثة هي مرتبة حقيقة الحقائق الكلية

٤- المرتبة الرابعة «مرتبة الحقيقة المحمدية او الانسان الكامل».

---

١ - فلسفة التاويل، مصدر سابق، ص٢٧٦-٢٧٧

ويشـرحها شـرحا مفصـلا كـاملا في كـلا الكتابين.بـايراد نفـس العبـارات في بعـض المواضع مما يشابه ما مر ذكره في اعلاه.وغيرها من الامور والقضايا الفكرية المكررة.

نستطيع ان نستشف مما مر ذكره في اعلاه ان نصـر ابو زيد كرر كتابـه «فلسـفة التاويـل »تكريرا مفصلا في كتابه «هكذا تكلم ابن عربي » ولم يات بشـيء جديد في كتـاب «هكـذا تكلم ابن عربي».

نصـر حامد ابو زيد دافع عن الهوية العربية دفاعا مستميتا وكان هذا واضحا في موقفـه بالدفاع عن الوجود العربي بذاته ضد مفاهيم العولمة التي اراد من خلالها الغربي ان يخـترق صفوفنا في محاولة نهائية لاعادة تشكيل وعينا،او بالاحرى في محاولة لسلبنا وعينا الحقيقـي ليزودنا عـبر مؤسسـاته الثقافيـة والاعلاميـة بـوعي زائـف يضـمن استسـلامنا النهـائي لمخططاته وتبعيتنا المطلقة له، على جميع المستويات.

وهنا نحن نختلف معه في هذه الرؤية المتشائمة لموضوع هويتنا، الهوية ان كانت قوية لا يهمها ما يخطط له الغرب وما يريده، من حق اية هوية ان تكون قوية وقادرة عـلى اخـتراق الهويات الاخرى، فلماذا لا يكـون العـرب اصـحاب المبـادرة وتسـويق هـويتهم بصـورة انسانية، بدلا من تسويق الارهاب والفكر المشوه للعالم؟

كما نظر ابو زيد لأى التراث بوصفه قضية تنويرية بحاجة الى اعادة صياغة وليس تقبلها كما هي وهذا كان واضحا في ما كتبه بما نصه «ان الاتجاه المقابل في الخطاب الديني المعاصـر هو تيار التجديد وهو تيار يرى اننا لا يمكن ان نقلد القدماء،فقد عاش القدماء عصــرهم واجتهدوا واسسوا علوما، واقاموا حضارة ووصفوا فلسفة وصاغوا فكـرا، ومجمـل هـذا كله هو التراث الذي ورثناه عنهم، وهو تراث ما زال يساهم في تشـكيل وعينـا ويـؤثر في سلوكنا بوعي او بدون وعي واذا كنا لا نسـتطيع ان نتجاهـل هـذا الـتراث ونسـقطه مـن حساباتنا فاننا بالقدر نفسه لا نستطيع تقبله كما هو بل علينا ان نعيد صياغته، فنطـرح عنـه ما هو غير ملائم لعصـرنا ونؤكد فيه الجوانب الايجابية،ولنجددها ونصوغها بلغة مناسـبة لعصـرنا انه التجديد الذي لا غناء عنه اذا كنا نريد ان نتجاوز ازمتنا الراهنة،انـه التجديـد الذي يجمع بين الاصالة والمعاصـرة ويربط بين الوافد والموروث»[1] فهو يطالب بان يكـون

---

١ – نصـر ابو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القران، المركز الثقافي العربي، ط٦، ٢٠٠٥، بيروت،ص١٦

هناك وعي علمي بالتراث من حيث الاصول التي كونته والعوامل التي ساهمت في حركته وتطوره حتى وصل الينا،وبالتالي فان انتاج وعي علمي بالتراث يستلزم من الباحث كثيرا من الجرأة والشجاعة في طرح الاسئلة ويستلزم منه جرأة اشد وشجاعة اعظم في البحث عن الاجابات الدقيقة لهذه الاسئلة وعلى الباحث ان يكون على وعي دائما بان تراثنا الطويل مليء بحكم هذا الطول والامتداد التاريخي بكثير من الاجابات الجاهزة التي يحتاج تجنبها الى طاقة هائلة وان هذه الاجابات الجاهزة تتقافز الى وعي الباحث ويمكن ان تشوش عليه عمله واذا كان المستحيل علميا وانسانيا ان يتجنب الباحث كل ما هو مطروح من اجابات في التراث او في الثقافة،فان عليه ان يختار من بينها اشدها صدقا واقترابا من الحقيقة،هذه جزء من ارادات نصر حامد ابو زيد وامنياته التي وجهها نحو الباحثين ارادة منه لخلق جيل مفكر باحث في ثنايا التراث بشجاعة مستلهمة من التجديد واعادة الصياغة وطرح ما هو ملائم لعصرنا ونبذ ما هو غير ملائم وهذه النظرة الى التراث ينبغي ان تتم عبر دراسة عميقة يتم تبنيها حتى داخل المدارس لكي ينشئ جيل مفكر قادر على احداث نهضة وهنا فالعلامة الدكتور نوري جعفر يقول بما هو له صلة بالتراث فيقول ما نصه: « ان المحافظة على كتاب الله العزيز نراها مقتصرة على حفظ الفاظه مجردة حتى عن معانيها في كثير من الاحيان،دع عنك عدم المحافظة على احكامه من الناحية العملية، وكثيرا ما يقيم وعاظ السلاطين عليه الدنيا ويقعدونها اذا ما،أذا ما أخطأ لغويا في قراءته كلمة من كلمات القران، ولكنهم يجيزون لأنفسهم مخالفة نصوصه في تصرفاتهم وتصرفات اسيادهم من الساسة والمتنفذين –دع عنك ما يقومون به من تحايل على الدين لتبرير تصرفات اولئك الاسياد»[1] حيث يقع التشابه بين المفكرين نصر حامد ابو زيد ونوري جعفر من خلال دعوة كل منهما الى النظر الى التراث ومنه القران بوعي علمي ودون الاهتمام بالمظهر وترك الجوهر والفرق بين كلا الدعوتين زمنيا فنوري جعفر دعا دعوته هذه في سنة ١٩٥٨ ونصر ابو زيد في سنة ١٩٨٧م. فالفرق بينهما يوضح اسبقية نوري جعفر بدعوته لتجديد التراث من خلال اعادة صياغته واحداث وعي علمي

---

١ . نوري جعفر، المبادئ والرجال ،م.الزهراء، بغداد، ١٩٥٨،ص١٠١

من خلال عدم الاهتمام بخطاب وعاظ السلاطين في حين نصر ابو زيد يدعو الى انشاء خطاب تجديدي واعي تنويري تجاه التراث وقضايا الامة. ولا ننسى الغربة والاغتراب اللتان عاشهما ابو زيد بعد يوليو / تموز/ ١٩٩٥م. في سياق حرب التكفير التي بدأ اعلانها في مارس ١٩٩٣ عليه- تلك الحرب التي لم تتوقف بقرار محكمة استئناف الاحوال الشخصية بالقاهرة في ١٤/ يونيو/ ١٩٩٥والذي ايدته محكمة النقض في ٥/ اغسطس/ ١٩٩٦م- خلال الفترة الممتدة من ١٩٩٣-١٩٩٥ اي خلال الحرب الشعواء عليه وعلى افكاره حيث تركز بحثه على منهج جديد علم تحليل الخطاب نظريا وتطبيقيا فللخطاب دور ساهم في تعميق بارز في نشأة الرؤى النهضوية داخل المجتمعات وكيف استطاع بعض الثوار ان ينجز ثورته على تمامها من خلال الخطاب واساليب الخطاب حيث يذكر ابو زيد ان «الامام »الخميني استطاع ان يشعل ثورة ضد نظام الشاه في ايران، باستخدام شرائط الكاسيت حتى اصبح من اهم اسلحة فرض سلطة الخطاب في مجتمعاتنا «ومثاله هذا اجده غير مبرر تماما فالخميني ساهم في فرض سلطة الخطاب فيما بعد بالعنف غير المبرر وبكافة اشكال القسوة مع المخالفين له ولنهجه ونظامه»،حيث ان الخطاب وقناة الاتصال لهما بالغ الاثر في لغة انتباه المتلقي لما يريده الخطيب ان يوصله من افكار فيقول ابو زيد« حين التقيت بالدكتور محمد عمارة في حلقة من حلقات تلفزيون الجزيرة«الاتجاه المعاكس» في ٣١/ ديسمبر/ ١٩٩٦، كنت سعيدا انه لم ينجح في استدراجي الى منازلته بنفس اسلوبه الخطابي العالي النبرة، الذي يمط فيه الكلمات وينغمها،مع انه في فترات الفواصل الاعلانية كان يتحدث بايقاع الحديث العادي والمألوف وكنت اساله ضاحكا عن سر التغير الذي ينتابه فجأة مع دوران الكاميرا واساله لماذا لا يتحدث مثل عباد الله جميعا ولدهشتي كان رده انها عادة من تاثير ممارسته لخطبة الجمعة في مسجد قريته،لكن خلف ذلك كان يكمن سعي عمارة للانتصار على خصمه باي طريقة وباي ثمن،في ذلك النوع من المبارزات ولم يقتصر الامر على استخدام هذا الاسلوب الخطابي التنغيمي فعمارة طار من القاهرة الى قطر مرتديا جلبابا ومتدثرا، بعبارة ممسكا بمسبحته بين اصابعه طوال الوقت،ولما كانت تلك اول مرة اراه فيها بهذا اللباس وكنت قد تعودت رؤيته باللباس المعتاد -يسمونه الغربي الان- لم استطع ان اخفي اندهاشي فحاول من جهته ان يبرر

ذلك بان هذا الزي ملائم اكثر للراحة في السفر ولم اتردد في ان اقول له مبتسما لقد بدأنا النزال بالفعل يا دكتور عمارة» [1] فمفهوم ان الزي والسمت والشارة كانت عناصر في خطاب عمارة تتساند مع اسلوبه الخطابي ونبرته التنغيمية لتساعده فيما ظن انه سيكون انتصارا اعلاميا ساحقا.

ومما يميز ابو زيد ايضا في الفكر الذي طرحه اصراره العميق والكبير على عدم التنازل عن افكاره قيد أنملة الا اذا ثبت خطأها ويسير مع ثباته هذا جنبا الى جنب تواضعه في الفكر الذي يتبناه حيث يعتبر اراءه مجرد اجتهادات بشرية عرضة للخطأ والصواب وقد اكد في اغلب حواراته على انه على عكس البعض ممن يعطون لأنفسهم سلطة فوق سلطة البشر ويخلطون عن عمد وسوء قصد في اغلب الاحوال بين ارائهم وبين الدين ذاته فهو لا يتمسك بالراي اذا تبين له وجه الخطأ، وهو مالم يحدث له حتى وفاته.

كذلك لا ننسى ان قراءة نصر ابو زيد للدين كانت من داخله ولم تتم من نظرة شخص من خارج الدين اليه فهو اذا تتبعنا نشأته كانت دينية خالصة في بداية حياته، مما اهله فيما بعد ان يكون قارئا جيدا للخطاب الديني والفلسفة الدينية فهو ولد في احدى القرى المصرية الواقعة وسط الدلتا لابوين فقيرين في قرية قحافة احدى القرى الملاصقة لمدينة طنطا في ١٩٤٣ اثناء الحرب العالمية الثانية ، بدأ تعليمه وهو ما يهمنا دينيا بحتا بتعلم القراءة والكتابة وحفظ القران وبعض الحساب في الكُتَّاب وكان ابوه ينوي الحاقه للدراسة بالازهر غير ان المرض الذي الم به جعله يغير مسار تفكيره فقرر الحاقه بالتعلم المدني العادي،اتم حفظه للقران في سن الثامنة وهي سن اكبر من سن الالتحاق بالمدرسة الابتدائية من الذكريات التي يسردها عن نفسه انه ذهب متأخرا في يوم من الايام الى المدرسة وكان ذلك اليوم هو اول ايام شهر رمضان والذي بدأت فيه تجربته مع الصيام اثناء العام الاول له في المدرسة «١٩٥١-١٩٥٢» كان قد سهر الليلة السابقة حتى موعد السحور خشية الا يوقظه احد لان اهله كانوا عادة يشفقون على الابناء من الصيام في سن مبكرة استيقظ متاخرا وحين وصل المدرسة كان الباب قد أغلق فطرق الباب ففوجيء

١ -- الخطاب والتأويل ،المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥، ص٧

باستاذه «عبدة اسعد» شخصيا يفتح الباب فأصابه هلع اخرس لسانه فقال لـه الاسـتاذ:/ اهلا وسهلا يا سيدي... ولما لم يجد ردا منه تساءل متحديا هذه المرة:

-وحضـرتك ان شاء الله صايم والا فاطر؟

فيقول ابو زيد: فكأنني وجدت طوق النجاة فأجبت: صايم والله العظيم.

-وريني لسانك...فأراه لسانه ليتأكد من صدق حديثه فقال له: أجري على فصلك وايـاك ان تتأخر مرة ثانية.

عين معيدا في شهر اكتوبر من نفس العام اشتهر ابو زيد بقريته بحفظه للقران والمداومة على الصلوات في اوقاتها بالمسجد الكبير وكانت الناس تأتم به رغم صغر سـنه وكثـيرا مـا كان يعتلي مئذنة المسجد للآذان لأجل الصلاة فلم تكن الكهرباء قـد وصـلت الى الريـف بعد وكانت لديه علاقة مع الاخوان المسلمين في بداية حياته.

اذن ابو زيد مما مر نستنتج انه كان منطلقا من أسس دينية في حياتـه وانتقـل الى القـراءة الحداثية انطلاقا من قراءاته المعمقة للاديان مما سمح لابي زيد بهذه القراءات المستفيضة.

نصـر ابو زيد الذي اعتبر مسألة مخاصمة الفكر والتنكر له هـي المسـؤولة عـن شـيوع نهج التكفير في حياتنا والتكفير في نظره لا يقصد به الـديني فقـط بـل السياسي والعرقـي والثقافي وكل انماط الاستبعاد والاقصاء والتكفير هو النهج الكاشف عن مخاصمة التفكير والانقلاب ضده،وبالتالي ابو زيد هو اول من اقترح مصطلح التثوير بدل التنوير لان تثوير الفكر الذي نحتاجه يتطلب السعي الى تحريـك العقـول بالتحـدي والـدخول الى المنـاطق المحرمة،مناطق اللامفكر فيه وفتح النقاش حول القضايا واهم من ذلـك الـتخلص مـن الجدار العازل الذي طال وجوده في ثقافتنا بين العامة والخاصة فتلك الدعوات التي تتردد بين الحين والاخر عن حصـر النقاش في بعض القضايا الدينية داخل دائرة اهل العلم حتى لا تتشوش عقائد العامة او يصيبها الفساد وابو زيد يعلق على هذه الافكار قائلا بـما نصـه: «كيف يمكن في عصـر السماوات المفتوحة التي تنقـل العـالم الى غـرف النـوم وفي عصـر اكتساح ثورة المعلومات لكل الحدود حتى شـاهد العـالم كلـه بالصـوت والصـورة اسرار محاكمة الرئيس الامريكي واسرار حياته الجنسية،كيف يمكن في عصـر كهـذا ان يطالـب البعض العامة من خطر الفكر العلمي في اخطر القضايا التـي تمـس حيـاتهم انـه للاسـف

منطق الوصاية يتذرع باسم الحماية لممارسة ديكتاتورية فكرية وعقلية لا تقل خطرا عن الديكتاتورية السياسية في مجتمعاتنا »[1] حيث يتبين لنا كيف ناقش ابو زيد الرؤية لمبدأ الوصاية والدكتاتورية الفكرية التي يتسبب بها رجال الدين على الافكار العامة،التي من الممكن مناقشتها والخاصة التي من الممكن تفكيكها وارجاعها للنهج الانساني في التفكير،التكفير الذي تحت يافطته أُقتيد الكثير من المفكرين والعظماء الى حبال المشنقة وحكم عليهم بالموت بسبب افكارهم ورؤيتهم الاصلاحية للمجتمع، وهذا هو اخطر ما تصل اليه المجتمعات، فهذا مجتمعنا اليوم هل نستطيع ان نعبر عما نؤمن به بصراحة او ان نعارض بافكارنا بعض التوجهات الاخرى المسيطرة على الشارع، الجواب كلا وهو هذا الذي يفسر لنا ان الاخر المتعصب تجاه افكارنا وغير الراضي بمناقشة افكاره لانه لا يجد مسوغات يعبر من خلالها عن فكره.

او يبرهن على صدق ما يؤمن به ووجاهته ومصير العشرات عبر التاريخ ينبئ بابطال حرية الفكر فهذا «سافونارولا واصدقائه المصلحين الذين معه أقيمت لهم معدات الشنق والاحراق في ميدان السنيوريا وأقتيد الرهبان الثلاثة الى ساحة الاعدام وربطت ايديهم واعلن فصلهم عن الكنيسة بحضور رسل البابا وممثلي حكومة فلورنسا وقرؤوا عليهم علنا حكم الاعدام شنقا مع احراق جثثهم حتى تتحقق مفارقة ارواحهم لاجسامهم وابدى الرهبان الثلاثة شجاعة وجلدا وصعد سلفسترو اولا على سلم المشنقة وقال: انني اضع روحي في يدك يا رب،وفاضت روحه وصعد دوميتكو وهو يغني نشيدا دينيا وبدت عليه علائم الانشراح كأن ابواب السماء قد فتحت له وانتهى في لحظات وجاء دور الراهب الثائر المصلح الايطالي سافونارولا الذي بدا هادئا مطمئنا،وصعد سلم المشنقة وهو يفكر في ملاقاة ربه «حسب ايماناته» ولم يعبأ بوجوه الناس المتغيرة اسفله واشعلت النار في الجثث واخذت تحترق وتفاوتت مشاعر الجمهور المحتشد امام ذلك المشهد والقيت بقايا الجثث من اعلى الجسر القديم في فلورنسا في مياه الارنو»[2] هذه بعض مشاهد

---

١ – ابو زيد،الخطاب والتأويل ،مصدر سابق،ص٢٣٥

٢ – سافونارولا،الراهب الثائر، ت:حسن عثمان، دار المدى للثقافة والنشر، طبعة خاصة توزع مجانا مع جريدة المدى، بغداد، ٢٠١٠،ص١٥٩

عصـر التكفير التي سادت اوربا قبل ظهور عصـر الثـورة الصـناعية والفكريـة والنهضـة الاوربية، ولم تكن تلك الثورة الانسانية الهائلة لتتم وتنتهي دون ظهور تلك الاثار المتنوعة المتناقضة والمؤتلفة ودون تأثر بعضها ببعض ويتركز في رجال عصـر النهضة جميعا تيارات العصـر المتنوعة فعصـر النهضة الذي نبتغيه يجب ان يضـم أناسـا ثـائرين عـلى الاوضـاع السائدة في بلادهم كنصـر ابي زيد في مصـر وطه حسين وغيرهم كثير ونوري جعفر وعلي الوردي في العراق، نحن اليوم بحاجة الى اعادة قراءة هؤلاء وبث افكارهم مـن جديـد في مجتمعاتنا ايذانا بالحصول على منهجية واضحة لعصـر نهضة جديد لأمتنا.

رابعـــا

علي الوردي والاشكاليات الثقافية المجتمعية.....

ان التوقف عند علي الوردي لا يشابه تماما التوقف عند ابي زيد او محمد عابـد الجـابري او هشام شـرابي او غيرهم من المفكرين فعلي الوردي لم يتناول المجاز في القران كما تناولـه ابو زيد او البعث الاسلامي كما تناوله شـرابي او نقد العقـل المـنهج الـذي تناولـه محمـد عابد الجابري بل نستطيع القول ان الوردي اعطى للمفاهيم النهضوية للمجتمع القدرات الاساسية الهامة لنهضة مجتمع ومعالجة امراض المجتمع عمليا ونستطيع ان نستشـف هـذه المعاني من خلال المباحث التالية في هذا المبحث ضمن فصلنا هذا:

١- يتكلم الوردي عن مفهـوم التنـازع والتنازعـات في المجتمـع ويعتبرهـا مـن اهـم اسباب مشاكله وقد اقتفى المنهج الغربي في تفسير التنازع البشـري وحسب مـا ورد عند «كارفر» من تقسيمه الى اربعة انواع وهي التنازع وفق المنطق البدني وهو اقرب الى الطبيعة الحيوانية، والتنزاع وفق منطق السرقة والاحتيال والتنزاع بين الاحـزاب السياسية على شكل حملات ممنهجة والتنازع وفق مبدأ المنافسة العلمية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية على اساس لا حقد فيه ولا تباغض ولا اعتقـد ان الـوردي كان صائبا في تسمية المبدأ الرابع تنازعا، فالمنافسة العلميـة هـي امـر مشـــروع كـما نعلم فكيف نقول ان التنافس تنازعا التنافس يحقق النجـاح في حـين التنـازع يحقـق الفشل فقد يقصد الوردي انه تنازع مشـروع الا انه ابقاه ضمن حديثـه عنـه تنـازع

وليس تنافس مشروع، فالتنافس شيء والتنزاع شيء اخر، المهم ان الوردي يدخل الى صميم العمق الانساني للنفس البشرية ويعتبر الوردي ان التنازع صفة متركزة في النفس البشرية ويرجع اسبابه الى ما قال به كارفر:

أ- استحالة اشباع الحاجات البشرية كلها.

ب- حب الانسان نفسه وتقديره اياها اكثر مما تستحق في حقيقة امرها. وبالتالي يعتبر الوردي ان اصلاح نظام الانتاج والتوزيع بين البشر، وذلك لكي تنقذهم مما هم فيه من عوز شديد في الحاجات الضرورية كالمأكل والملبس والمسكن والدواء والتعلم.

٢- ايمانه بان لا لوم على رجال الدين حين يؤيدون عقائدهم المذهبية بشتى الوسائل فهم مكلفون ازاء ضمائرهم وازاء اتباعهم بان يبشروا بعقائدهم بكل وسيلة ولكننا نلومهم حين نراهم يستخدمون المنطق العتيق البالي في هذا السبيل فمثلهم في هذا كمثل ذلك الذي يدخل في معركة حربية حديثة وهو يلوح بسيف يماني «مهزلة العقل البشري» ولكن اعتراضات الوردي على رجال الدين في هذا المجال ليست في محلها فما معنى الا لوم عليهم في التبشير بعقائدهم بل اللوم كل اللوم عليهم خصوصا ان التبشير بعقائدهم اوصل الامر الى تكفير الاخر والغائه فكان من المفترض ان يكون مشروع الوردي متكاملا من ناحية نقد رجال الدين ورفض مشاريعهم التبشيرية المضادة للمدنية الحقيقية.

٣- يعتقد الوردي ان دفاع الانسان عن عقيدة من عقائده المذهبية انما يريد بذلك وجه الله او حب الحق والحقيقة وما درى انه بهذا يخدع نفسه، انه في الواقع قد اخذ عقيدته من بيئته التي نشأ فيها وهو لو كان قد نشأ في بيئة اخرى لوجدناه يؤمن بعقائد تلك البيئة من غير تردد ثم يظن انه يسعى وراء الحق والحقيقة، وهذا كلام واضح تماما وحقيقي وبالتالي الدين والعقيدة هي مسالة متوارثة ومتعلمة من الاهل والبيئة بعيدا عن مفهوم التفكير والمنطق.

٤- رؤية الوردي للتجديد تتلخص بان التجديد في الفكر لا يعني التمشدق بالمصطلحات الحديثة، انه بالأحرى تغيير عام في المقاييس الذهنية التي يجري عليها المرء في تفكيره. وهنا« نتوقف عند رجال الدين كذلك فيحاول البعض منهم ادعاء

التجديد فيما يكتبون ويخطبون، وتراهم لذلك يحفظون بعض الالفاظ والمصطلحات الحديثة يلتقفونها من المجلات والجرائد المحلية، ثم يكررونها في كلامهم اذ يحسبون انهم بهذا قد صاروا مجددين ويحلو لبعضهم ان يقال عنه انه جمع بين القديم والحديث ثم يرفع انفه مغرورا بهذا العلم العجيب الذي وعاه في صدره ومثله في هذا كمثل ذلك القروي الساذج الذي اراد ان يتمدن في كلامه، فضيع المشيتين» «مهزلة العقل البشري» وهذه رؤية حقيقية بامتياز تظهر غباء بعض رجالات الدين الذين يدخلون انفسهم في متاهات لا يخرجوا منها بشكل حقيقي وصحيح.

٥- كان يهاجم مفهوم الحكومة الاسلامية ويعتبر ان ما وقع باسم الاسلام افظع ما وقع في التاريخ فهو يعتبر ان القران متناقض ويوقع في المشاكل اذا اتخذ كدستور، وهو يعبر عن القران بكونه «كتاب رباني عظيم وهو سجل الثورة المحمدية ولكن المترفين يستطيعون ان يؤولوه ويفسروه كما يشتهون فيخرجونه من طبيعته الاصيلة ويجعلونه بضاعة من بضائع الموتى فلا يكاد يموت منهم ميت حتى يحشدون في سبيله عددا كبيرا من القراء ليمطروه بوابل من الختمات والرحمات»، وهذا يدلل على كيفية استخدام القران بأسلوب نفعي ترويجي ظاهري ليس له معنى ديني حقيقي حتى.

وهنا نختلف جذريا مع علي الوردي الذي يقول: «بدأ الاسلام في اول امره نظاما ديموقراطيا، ولكن الديموقراطية اختفت منه بعدما رفع معاوية المصاحف قال للمسلمين: تعالوا نحتكم الى كتاب الله» «مهزلة العقل البشري، مصدر سابق، ص٢٣١»

وهنا نرد على الوردي بالنقاط التالي:

أ- اولا لم يك الاسلام ديموقراطيا ولم يعرف الديموقراطية، فالديموقراطية نظام يوناني، الاسلام السني قال بالشورى ولم يكن هناك رؤية واضحة حول تطبيقها وكذلك قال الشيعة بالنص وهو مردود جملة وتفصيلا لمخالفته العقل تماما لجملة اعتبارات كنا قد تناولناها في كتب اخرى من مؤلفاتنا.

ب- الاسلام عارض من وقف ضده بحد السيف وهذا كان واضحا من حروب الرسول

محمد الهجومية التي وقعت بينه وبين اعداءه. صحيح ان دعوته ابتدأت سلمية ولكنه اخضع قريش ومن تحالف معها بحد السيف بعد ان تبين ان السلمية لا تنفع في خططه الطموحة لنشر الاسلام.

ت- من غير الممكن اضفاء المقصود بالديموقراطية على النظام الاسلامي في بداياته ونحن لم نعرف الديموقراطية بشكلها الحديث «فهي مستقاة من التراث الاغريقي» الا بالقرون الاخيرة بصيغتها المعروفة اليوم، بالتالي اضفاء هذه الصيغة على واقع تاريخي يخص الاسلام هذه اشكالية كون الديموقراطية نظام والاسلام دين هذا من جهة ومن جهة ثانية اختلاف الزمان والمكان والشخوص فالمسلمين لم يعرفوا شيئا عنها بتاتا فنظرة الاجتزاء بان نوقع معاني حديثة على واقع قديم هذه واحدة من اشكاليات الفكر الحالي.

ث- نعم عرفت نماذج من التأريخ بحرية الفكر تجاهها ومنها ما ورد عن علي عندما قام له احد الخوارج فقال له: قاتله الله كافرا ما أفقهه؟ فقال لصحابته علي عندما هموا بقتله: انما هو سب بسب او عفو عن ذنب. كما ان عليا لم يك يحاسب الناس على راي تبنوه ومنها محاورته مع الخارجي «الخريت بن راشد الناجي» التي ينقلها علي الوردي في كتابه مهزلة العقل البشري: فقد جاء الخريت لعلي بعد معركة صفين فجرت بينهما المحاورة التالية:

- الخريت: لا والله لا اطيع امرك ولا اصلي خلفك واني غدا لمفارق لك.
- علي: ثكلتك امك اذن تنقض عهدك وتعصي ربك ولا تضر الا نفسك، اخبرني لم تفعل ذلك؟
- الخريت: لانك حكمت في الكتاب وضعفت عن الحق اذ جد الجد وركنت الى القوم الذين ظلموا انفسهم فانا عليك راد، وعليهم ناقم ولكم جميعا مباين.
- علي: هلم الي أدارسك واناظرك

فانصرف الخريت ولم يعد ليناظره علي وبقي على مفارقته له، فأشار اصحاب علي عليه للقبض على الخريت، فاجاب علي: لو فعلنا هذا بكل من يتهم من الناس لملأنا السجون منهم، ولا اراني يسعني الوثوب بالناس والحبس لهم وعقوبتهم حتى يظهروا لي الخلاف.

بمعنى يقطعون الطرق كما اشار هو الى ذلك ويقلقون الامن ويثيرون البلبلة. كما ان عليا كان يؤمن بتوافق الناس على الخليفة وليس كما يقول الشيعة النص عليه بالقران بالولاية والخلافة السياسية وهذا كان واضحا في كتابه لمعاوية بن ابي سفيان «انه بايعني القوم الذين بايعوا ابا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه، فلم يكن للشاهد ان يختار ولا للغائب ان يرد، وانما الشورى للمهاجرين والانصار، فان اجتمعوا على رجل وسموه اماما كان ذلك لله رضا، فان خرج عن امرهم خارج بطعن او بدعة ردوه الى ما وةزولاخرج منه، فان ابى قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين وولاه الله ما تولى» «نهج البلاغة».

رأي علي الوردي برجالات الدين كان وما زال ثرا طريا فهو يعتبر انهم يأمرون الناس بالبر وينسون انفسهم وانهم يمثلون الدين بنظر الناس وكل عمل سيء يقترفونه انما يهدمون به الدين من حيث لا يشعرون فالإنسان مجبول على تقدير الامور بمظاهرها ومظهر الدين اصبح منوطا برجاله فاذا ساء مظهرهم ساء مظهر الدين معهم وهو قد خصص بحديثه الغالبية من رجالات الدين، وليس كلهم ففيهم افاضل ولكنهم ساكتون والمشكلة انهم ساكتون انهم يخشون الناس اذا تكلموا ولهذا امتلأ الجو باصوات غيرهم من اولئك الذين يدغدغون العواطف وينبشون الاحقاد يجب ان يدركوا ان عليهم عبئا ثقيلا وان امامهم واجبا والمصلح لا يبالي بما تقوله الناس عنه، وهناك فرق بين المشعوذ والمصلح، فالمشعوذ ينشد الجاه بين قومه وهو لايبالي ان يكونوا على حق او باطل انه يتظاهر بحب الاصلاح ولكنه يحب ان يتصدر في المجالس وان يقوم الناس له اجلالا ومعنى هذا انه طالب جاه لا طالب اصلاح.

خامسا

محمد اركون أحد اهم دعائم التنوير في العالم.

يحيل المفكر اركون الواقع المجتمعي الى مهمة عاجلة لمعالجة الواقع المتازم في اروقة الفكر العربي وتتمثل المهمة العاجلة بإعادة قراءة كل التراث الاسلامي على ضوء احدث المناهج اللغوية والتاريخية والسيسولوجية والانتربولوجية «اي المقارنة مع بقية التراثات الدينية وبخاصة ما حصل في الغرب المسيحي» ومن ثم القيام بتقييم فلسفي شامل لهذا التراث لكي نخلصه مما يشكل معرقلا لحركة التطور ويبقي على العناصر الصالحة من اجل ان تستخدم في البنيان الجديد، وهكذا فمحمد اركون يعتبر ان المسلمين يريدون ان ينهضوا والعرب يريدو ان يتحركوا ويعتبر اركون ان هذا الشيء هو حقيقة واقعه ولكنهم في كل مرة يجدون انفسهم مشدودين الى الخلف بقوة قاهرة ولوضع منهج عام لهذه النهضة يجب الاشارة الى العراقيل الداخلية التي تمنع المسلمين من الانطلاق وماهية العقد المزمنة التي تحول بينهم وبين التصالح مع انفسهم ومع العصر كما ويعتقد محمد اركون ان تطبيق المنهج التاريخي على التراث الاسلامي كان دائما يؤجل في الماضي وكانت الاولوية تعطى لحركات التحرر الوطني والصراع ضد الخارج وهذا شيء مهم في نظر اركون ولكنه اخر من عملية التحرير الداخلي لان الانسان لا يستطيع ان يقوم بالعمليتين دفعة واحدة ولا يستطيع ان يخضع التراث للنقد التاريخي في الوقت الذي تتخذه كوسيلة عليا او مقدسة للجهاد والكفاح وبالتالي فان تطبيق هذه المناهج الحديثة على القران والحديث والفقه والتفسير وعلم الكلام والادبيات البدعوية كما يسميها اركون والشريعة والسيرة النبوية ظل مؤجلا الى الان وهنا يشير اركون الى ان عملية التحرير الداخلي مرتبط بهذه العملية ارتباطا لازما وهنا يقول ما نصه «لأنك لا تستطيع ان تنطلق الا اذا صفيت حساباتك مع ماضيك الا اذا قمت بعملية تهوية في احشاء الماضي » وبالانتقال الى رؤية اركونية اخرى حول سؤال وجه اليه عن سبب الازدهار للحركات الاصولية في

الوقت الحالي وان السبب عائد الى الاسلام الذي يعتبره البعض متزمت بجوهره؟ فيعتبر ان هذا غير صحيح وان سبب التزمت والتطرف هو ليس من الاسلام ولكنه يعود الى عوامل ديموغرافية واقتصادية وسياسية وضغوط خارجية، وهذا ليس صحيح من قبل اركون لان النص الاسلامي حوى ما يؤيد العنف ظاهر او باطنا.

وهنا يشير الى ضرورة النظر الى حالة المجتمع قبل التحدث عن الدين فالمجتمع هو الذي يحسم الامور وليس الدين وان حالة المجتمع هي التي تحسم كيفية التدين او التمسك بالدين فاذا كان المجتمع فقيرا مكتظا بالسكان مليئا بالمشاكل فانه سوف يتطرف في تدينه وهذا الامر ينطبق على المسيحية كما على الاسلام – على حد تعبير اركون – حيث يعتبر ان التعصب والتطرف ليس حكرا على احد والعنف ظاهرة انتربولوجية مخزونة في احشاء كل فرد وكل مجتمع وانتربولوجية –انسانية– من انتربوس اي الانسان وعندما تتراكم المشاكل في مجتمع معين ولا تجد لها حلا او املا بالحل وعندما تحتقن امور المجتمع الى اقصى حد ويزيد فيه الكبت السياسي فانه ينفجر وهذا المصطلح ان ينفجر المجتمع شبيه بمصطلح تناوله نصر حامد ابو زيد اسماه بانفجار الافكار [1] في المجتمعات بسبب الاحتقانات والضغوط والمشاكل فكلا المفكرين اتفقا على هذه المسالة وعندما ينفجر المجتمع يستخدم اللغة الدينية كتبرير لانفجاره وهذه هي حالة المجتمعات الاسلامية وهنا اركون يتغاضى عن النص الديني وهي الاشكالية الوحيدة التي نؤاخذه عليها، والا فما قاله عن الاشكاليات التي تصيب المجتمعات وتسبب التطرف لهي عوامل مساعدة كبيرة على هذا الموضوع لاسيما العامل الاقتصادي. ولكن في المجتمعات الاوربية عندما يظلم العمال من قبل ارباب العمل يحتجون وينفجرون ولكن ليس بلغة مسيحية وانما باستخدام لغة الاحتجاجات والاضرابات والمطالب الاجتماعية والسبب في ذلك هو ان المسيحية لم تعد هي المرجعية الاساسية في مجتمع معلمن منذ زمن طويل وبالتالي فاستخدام الاسلام من قبل الحركات الاصولية ايدولوجي وليس ديني او روحي اما في مسالة العوامل الديموغرافية ودورها في انفجار الحركات المتطرفة الحالية ومنها عدد سكان مصر عام ١٩٦٠م عشرون مليونا والان اصبح اكثر من ٦٠ مليون وكم كان عدد سكان

---

١. كنا قد تناولنا هذا المصطلح في الفصل الاول.

القاهرة آنذاك مليونا نسمة والان اصبح اكثر من عشرة ملايين، وهكذا جاءت هذه الحركات المتطرفة لكي تسد النقص ولكي تقدم الخدمات الاجتماعية في المناطق الشعبية وهنا ظهر ما يسمى بالإسلام الشعبوي المعبأ كل التعبئة، ويصرخ بالانتقام. وهذا ما نراه ايضا في مدن عراقية باتت مكتظة اليوموبات التطرف يعشعش بها مثل البصرة والموصل وبغداد التي بات عدد سكانها اليوم يربو على ثمانية ملايين نسمة.

ويحدد اركون لحظة انتصار التيار الاصولي التقليدي زمنيا منذ السلجوقيين في القرن ١١ الميلادي وحتى ذلك الوقت كان الاسلام الكلاسيكي اسلام المجد والازدهار لا يزال يتمتع بالحيوية ويسمح بالمناظرات الخلافية والتعددية العقائدية والفكرية ثم جاؤوا وقضوا على كل ذلك واسسوا المدرسة واشاعوا فيها التعلم التقليدي المدرساني وشيئا فشيئا راح الفكر العربي الاسلامي يضمر ويفقد حيويته التي انجبت مفكرين كبار امثال الفارابي وابن سينا والجاحظ والتوحيدي ويثير الدكتور هاشم صالح سؤال مع اركون هل ان الغزالي هو الذي قضى على التعددية بمحاربته للفكر الفلسفي العقلاني ولكن يحدد هنا ان الغزالي ليس هو فقط قضى على التعددية على الرغم من اسهاماته في هذا المجال ولكن الغزالي هو جزء من جملة عوامل اخ وهنا لا ينبغي ان تفسر ظواهر التاريخ الكبرى عن طريق الافراد فقط وانما عن طريق الحركات الاجتماعة او البنيات الاجتماعية العميقة وينبغي الا يسقط في منهجية تاريخ الافكار المثالي والتقليدي الذي كان سائدا في الجامعة قبل ظهور العلوم الاجتماعية والانسانية وهنا يثير د. هاشم بان المناقشة الكبرى التي جرت بين ابن رشد والغزالي حول الفلسفة انتهت الى انتصار الغزالي وهزيمة ابن رشد وهذه الهزيمة هي تاريخية بالطبع والى الان لم نقم منها.

ويؤرخ اركون بموت ابن رشد في نهاية القرن الثاني عشر الميلادي وهنا يبدا تاريخ الجمود والدخول في عصور الانحطاط الطويلة منذ بداية القرن الثالث عشر وصحيح ان ابن رشد حاول ان يدافع عن الفلسفة عندما الف كتاب تهافت التهافت كرد على كتاب الغزالي تهافت الفلاسفة وهنا يتبين ان سبب فشل محاولة ابن رشد في الرد بانها ليست بسبب ان الغزالي اقوى من ابن رشد من الناحية الفكرية ولكن لان حركة التاريخ كانت قد اخذت تمشي في اتجاه الغزالي ، وهنا ازيد على رؤية اركون هذه، حركة التاريخ لم تكن

عائقا مع ابن رشد فحسب بل ايضا مشت على مجاميع النقل تجاه اهل العقل / الاعتزال، اذ ساهمت حركة التاريخ بمجاراتهم وضرب اهل الاعتزال بعد ان كانت لهم المكانة والحظوة، وهذا ما حصل بالتحديد في زمن الطاغية المتوكل العباسي.

وهنا فخسارة ابن رشد انما انعكست ويعتبر اركون ان المجتمعات ما زالت تدفع ثمن هزيمة الفكر فيها حتى هذه اللحظة ومع ذلك فلا يمكن القول ان الغزالي هو وحده المسؤول عن الكارثة العقلية التي حلت بالعالم الاسلامي والعربي بشكل عام فالواقع ان حركة التدهور قد ابتدت قبله ولم يفعل هو الا ان ركب الموجة ونظر للعملية بكل ذكاء وبتكليف رسمي من السلجوقيين وظاهرة معاداة الاتجاه الفلسفي والعقلاني سابقة على الغزالي وانها تعود الى ابن بطة والى الاعتقاد القادري الذي قرأه الخليفة على رؤوس الاشهاد والى نصوص اخرى ومن المعلوم ان الخليفة القادر اعلن حربا شعواء على فكر المعتزلة واستطاع ان يقضي عليه في نهاية المطاف حيث ان للمنطلقات العقلية التي تميز بها المعتزلة اثر هام في تحديد موقعهم من سلطة الحديث المؤسسة اذ لم يكن من السهل عندهم قبول المسلمات والسكوت عما تخفيه من اشكاليات بل هم في منهجهم العقلي يخضعون كل المسائل للتحليل متتبعين بكل جرأة المسار الذي يتخذوه وقد كانت هذه الصراحة الفكرية التي اقترنت بهم وراء حملات التكفير والاقصاء التي تعرضوا لها خاصة من قبل انصار النقل الذين يرفعون المدونة النصية المقررة فوق كل مراجعه او نظر عقلي.

وقد حفلت كتب التراجم باتهامات موجهة الى اعلام الاعتزال مفادها انهم يستخفون بالحديث وانهم لا يولونه القيمة التي يستحق بها هو مصدر «مقدس» من ذلك يرفض اكريسي الاشتغال بالاخبار لان له تهمة فيها[1] ولم يشرح البغدادي صاحب الترجمة هذه التهمة لكن يمكن ان نتبينها على ضوء المآخذ المتداولة في الوسط الفكري الاعتزالي عموما ولعل اهم علم معتزلي اشتهر بموقفه النقدي من سلطة الخبر هو استاذ الجاحظ «ابراهيم بن سيار النظام» فقد اخضع هذه السلطة لدراسة تاريخية تكشف عن ملابسات نشاتها وحقيقة الاشخاص التاريخيين الذين نزعت عنهم.عوارضهم البشرية ووضعوا فوق مستوى النقد والهام في التحليل الذي يقدمه «النظام» انه يثير الاشكاليات التي تعمد الخطاب الاصولي الرسمي اخفاءها والسكوت عنها وهي اشكاليات لا تعدو ان تكون

---

١ - تاريخ بغداد ،ج٧،ص٥٩.

اصداء لجملة من المعطيات التي شهدها الواقع التشريعي ماضيا وهكذا فالمعتزلة كنظام فكري قدم عطاءات كثيرة على المستويات النقدية والجدلية وينبري اركون لايجاد حل لافراز دور مجتمعي نهضوي يكمن هذا الحل في توليد فكر نقدي جديد عن التراث في الساحة العربية او الاسلامية فينبغي تغيير برامج التدريس في الثانويات والجامعات العربية لكي تولد اجيالا تفكر عن طريق العقل لا التكرار والنقل وينبغي ان تهتم برامج التدريس الجديدة بجانبين مهمين هما:

اولا: تعريف الطلاب بالجانب الانساني والعقلاني المضيء من التراث العربي الاسلامي وعدم تركهم فريسة للجانب الاصولي المغلق وينبغي ان يعرفوا انه قد وجد في التراث الاسلامي وفي مرحلة ما من مراحله الاولى مفكرون يشغلون عقولهم حقا وينتجون ادبا وعلما وفلسفة ويؤثرون حتى على اوربا وينبغي ان تنبش نصوصهم الاساسية، وان تشرح وتسهل قراءتها وتحل في برامج التعلم منذ المرحلة الثانوية وهكذا يعرف الطلاب المسلمون والعرب ان اجدادهم قد ولدوا حركة انسانية «هيومانيزم» وعقلانية رائعة في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين اي قبل ان تولد اوربا حركتها الانسانية والنهضوية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ولكن هنا نتوقف عند هذه الفكرة الاركونية، ونقول ان الجانب التنويري لو يقسم على البلاد لاصبح اكثر فاعلية اي لو يشتغل التنويري على الشعب الواحد فقط ضمن البلد الواحد ويترك العمل على الجانب التنظيري على المستوى العربي والاسلامي فكل شعب من الشعوب العربية والاسلامية له ثقافته الخاصة به وبالاحرى خصوصية ثقافية ينبغي ان تراعى في مسالك النهضة والمشكلة ان النهضويين اليوم ما زالوا ينظروا لنهضة المسلمين والعرب بعيون شمولية وما زالوا يريدوا النهضة لكل العرب والمسلمين على الرغم من اختلاف البيئة والخصوصية الثقافية لكل شعب من الشعوب.

ثانيا:ينبغي تعريف الطلاب العرب والمسلمين بكل مراحل الحداثة الفكرية التي توالت في اوربا منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم وهنا نتوقف مع اركون لنساءله ان عملية تعريف الطلاب المسلمون والعرب بمراحل الحداثة من الممكن ان نفعلها في الجامعات والمناهج في مصر مثلا او في تونس لوجود صلات مع الحضارات وخصائص ثقافية اثبتتها منهجية هذين الشعبين ولكن هل من الممكن ان نوجد

مناهج الحداثة الفكرية لدى طلاب الشعب الصومالي مثلا الذي ما يزال يعاني من التطرف الديني على سبيل المثال وهذا ليس انتقاص من شعب من الشعوب ولكن ان الخصوصية التي يمتلكها الشعب التونسي تختلف عن الخصوصية الثقافية التي يمتلكها الشعب العراقي وبالنتيجة فان هذه الخصوصية هي التي من خلالها يحصل الانفتاح الحضاري على العالم والشعوب والثقافات انا اقول ان المفكر النهضوي اذا ظل يفكر بنهضة شامة لكل العرب والمسلمين سوف ينصهر ولا يستطيع تقدمة الشيء المطلوب لنهضة مجتمعه.

اركون بقراءاته الفكرية لا يحبذ التقليد الاعمى للمناهج الغربية وهذه خاصية مميزة له ومنها انه لا يريد ان نطبق منهجية النقد التاريخي على التراث الاسلامي على غرار ما فعلته اوربا وانما ينبغي النظر الى حالة المعرفة السائدة اليوم في العالم والاستفادة منها وانه ينبغي ان ننظر الى الحالة الراهنة لاولئك الذين يطلبون المعرفة في مجتمعاتنا يقصد اركون الجمهور العربي والاسلامي وبعدئذ نحاول تلبية هذه الطلبات الشعبية في كل بلد حسب ظروفه وحاجاته ولكن هنا ايضا نتوقف مع اركون فنحن عندما نلبي حاجة المجتمع في مسالة نقد التراث لا نصل الى نتيجة نهضوية بل الى نتيجة الغاء النقد انا اقول ان على المثقف والتنويري ان يخلق خطابا نهضويا بارزا يقود به الى المجتمعات لا ان يكون هو منقاد لطلب المجتمع اي ان التنويري النهضوي هو الذي يحقق قيادة الثقافة الى بر الامان لا ان يقوده المجتمع لان يصنع خطابا يناغم المجتمع بل يصنع خطابا يناغم الثقافة لقيادة المجتمع وهذا له ارتباط بمسالة تحرير الفكر حيث ان احد اساليب تحرير الفكر تنطلق من مسالة تسليط النقد الابستمولوجي الى الفكر لتغييره ثم تسليط الفكر المغير على المجتمع لاحداث التغيير المطلوب لا ان نفسر الفكر بواسطة العلوم المجتمعية اي ان ننطلق لتفسيره من داخل واحتياجات المجتمع هذا مما يناقض النقد الابستمولوجي بل يقف معرقلا بوجه هكذا نقد. وبالانتقال الى اراء اخرى للمفكر اركون حول اهتماماته بالقرن الرابع الهجري دون سواه بالتركيز والبحث وهذا ما وجهه اليه احد الباحثين كسؤال طرحه عليه حيث على هذه الفترة التاريخية على الجوانب المضيئة في تاريخ «الامة العربية» على حد تعبيره والتي لا زالت مجهولة لدى الكثير من الاوربيين وهنا نتوقف ايضا حول تعبيره «الامة العربية» حيث ما زالت هذه التركيزات على مفاهيم قومية ليس لها البعد

الشاسع في التحليل ان مفهوم الامة العربية مفهوم بات لا يحقق نهضات كبيرة على المستوى الواقعي وذلك لاختلاف الدول المكونة لهذه الامة واختلاف عاداتها وتقاليدها وخصائص شعوبها وهذا ما تناولناه في هذا البحث ايضا وهذه المسالة قد يعلق عليها معلقا ويقول ان اركون يتناول تاريخ الامة بشكل عام وليس حاضرها ككل ولكنه عندما يركز على تاريخ الامة في هذه الفترة انما يريد ان يستلهم النهضة على مستوى الامة ككل وهنا هو يعلل تركيزه على هذا التاريخ لسببين:

١- ان هذه الفترة تتسم بحرية فكر عظيمة.

٢- ازدهار العلوم وظهور مفكرين وعلماء مشهورين جدا والذين برزوا في ميدان العلوم العقلية.

حيث ان الفكر العربي القديم فيه العلوم النقلية والعقلية والسمعية وان هذا التقسيم له اتجاهات في الفكر والعلوم ويدل على تقسيم سيسولجي للمجتمع العربي الاسلامي القديم وانه يدل على تكون طبقة ارستقراطية مثقفة تلقت العلوم والكتابة حسب القواعد المعروفة وكانت هذه الطبقة ايضا تستولي على ثروة مادية وعلى سطوة سياسية ومقدرة ثقافية وعقلية ومن جهة اخرى يشير الى الطبقات الشعبية انذاك او طبقة العامة وكثيرا ما يطلق عليها اسماء الاحتقار في الكتب القديمة مثل الدهماء او الغوغاء وهذه الاسماء تدل على تكون طبقات اجتماعية مختلفة متضادة وهذا التضاد يظهر لنا المواقف المختلفة ازاء ممارسة العقل في الحركات العلمية اذ نرى الطبقة العامية مثلا تستمع الى ائمة الحنابلة الذين عرفوا بالمواقف المتشددة من حيث الدين ازاء المفكرين العقلانيين الذين كانوا يدعون الاعتماد على العقل للتوصل الى المعارف الحقيقية وقد وصل النزاع في زمن المامون مثلا الى ان اضطهد الحكم العباسي اولئك الذين لم يرضوا بنظرية خلق القران وهي نظرية روج لها مفكروا المعتزلة وهذا التيار العقلاني قد ازداد قوة واتسعت افاقه في القرن الرابع الهجري حيث نجد التيار الفلسفي المعتمد على كتب اليونان قد اثر في جميع العلوم التي كان يعنى بها كعلم الكلام والنحو والاخلاق والتاريخ كما نشاهد ذلك عند علماء كابي حيان التوحيدي ومسكويه صاحب تجارب الامم وتهذيب الاخلاق وابن جني صاحب الكتب العامة في النحو العربي وفي نفس العصر ظهرت تلك الموسوعة العلمية المشهورة والمعروفة باسم رسائل اخوان الصفاء وهي موسوعة جمعت بين العلوم الفلسفية والعلوم الطبيعية والدينية وشاعت بين العوام لانها كانت رسائل موزعة بين القرامطة ، وهذا ما

اثبتناه في كتابنا «القرامطة والعدالة الاجتماعية» الذين كانوا ينتشرون في اقصى الاقطار الاسلامية حتى يعلموا من لم يسمع بعد بتلك العلوم العقلية التي ازدهرت من قبل في الامصار فقط.علما ان اخوان الصفا قد ذاع صيتهم في البصرة وبغداد.

وفي نفس العصر ايضا ظهرت موسوعة علمية اخرى وهي ذلك الكتاب الهام للقاضي عبد الجبار المعتزلي الا ان هذا الكتاب لم يعثر عليه الا في الخمسينيات من القرن الحالي انه كتاب المغني الذي يسرد فيه المؤف اراء المعتزلة في جميع ما يتعلق بالمعرفة الانسانية معتمدا على النصوص القرانية والسنن الاسلامية ولحد القرن الحالي كان هذا النتاج العظيم في ذاكرة النسيان والى حد نشره في القاهرة عام ١٩٥٥م.

هذا النسيان وغيره يدل على ظاهرة مؤسفة جدا في تاريخ التراث العربي.

والحديث عن كتاب «المغني» هو نفس الحديث عن كتاب «الحروف »للفارابي والذي لم ينشر الا في عام ١٩٧٢م. مما يدل كل هذا ان العرب انفصلوا انفصالا تاما عن ذاك التيار العقلاني الذي اخرج العرب من اوضاعها البدائية البسيطة الى ما هي عليه اليوم الا ان العمل العلمي المحقق المعني يبعث هذا التيار العقلاني العلمي لم يزل ضعيفا وناقصا بالنسبة الى الكتب الهامة والتي لم ندرسها بعد الدراسة اللائقة باستعمال المناهج التاريخية والسيوسولجية واللسانية والانثربولوجيا والتي يستعملها العلماءالمعاصرون في الغرب عندما يدرسون مظاهر الحضارات القديمة وهذا مما يؤكد اهتمامه بهذه الفترة الزمنية من تاريخ المسلمين هو كثرة ما فيها من نهضة فكرية بحاجة الى تمحيص وتدقيق.

ويسال الكاتب كاظم المقدادي أركون عن كتاب له بعنوان الإسلام ماض ومستقبل هل إنه قد عكف على دراسة الإسلام فيه كدين ام كحضارة وهنا اركون يرد على سؤل طرح كيف ندرس الإسلام اليوم؟ وهنا يشير الى ان المسلمين كيف تكلموا عن الإسلام بقدسية مفرطة ولا يرضون اي كلام عن دينهم الا اذا كان كلاما مقلدا لما قاله القدماء ولما قاله الأئمة المعتبرون في كل بلد من البلدان الإسلامية وكذلك إن المسلمين ابتعدوا عن كل ما كان يدعوا اليه العلماء المجتهدون هؤلاء الذين وضعوا الأسس الفكرية القوية بالتساؤل العلمي المستمر... لا بالخضوع والاستسلام وأتباع لما جاء به «السلف الصالح» الا انه وضع رسال مشهورة حيث ابدع طرقا علمية في الاستنباط وحيث اظهر من النشاط الفكري ما لا نجده اليوم عند الكثير من المعاصرين الإسلاميين وهنا يشير الى اهمية الاجتهادات الفكرية والحاجة العصرية للتطوير الحضاري وحتى لا نبقى أسارى

للأوهام والجهل والتخلف ومن ثم للقهر الحضاري والتلاشي المحتوم.

ولاركون توضيح لموقف الإسلام من العلوم العصرية حيث يوضح هذا الموقف بان العلوم الإنسانية المعاصرة دونما شك قد جاءت بنتائج طيبة وهائلة منذ الخمسينيات بحيث إنها غيرت العقل البشري وجعلته ينظر الى الأشياء والى العالم نظرة جديدة تخالف النظرة التي ألفناها عند القدماء ثم يشير الى مسالة الانفصال من التقليد وهذه مسالة هامة لتحرير الفكر وتوجيهه نحو التنوير والانتقال الى الاجتهاد المثمر والمشاركة الحضارية الفعالة وهذا المصطلح يجعل من يعيش ضمن الواقع المتأزم يفكر انه لم يعد يعيش وحده في هذا العالم بعد انفتاحه على كل الحضارات وعبر الاتصالات التي جعلت من هذا العالم قرية صغيرة فإشارته الى مصطلح المشاركة الحضارية إنما يستلهم من خلاله أن يقف الإنسان المسلم وينظر بعين ايجابية الى مناهج التفاعل الحضاري الذي اشرنا إليه آنفا.

والإشكاليات الكبيرة التي وقع بها كل عربي إذا أخذنا النظرة الشاملة باستلهام معاني النهضة في أروقة الفكر العربي ككل موحد.

إن العرب والمسلمين يفكرون في إن الأمة والمجتمع منغمسين في حركتين متضادتين هما: الحركة الاقتصادية التي تعتمد على التكنولوجيا الغربية لمواجهة ضرورة الإنتاج وهي حركة لا بد منها إلا إنها تعتمد في حقيقة أمرها على علوم عصرية لم ندرسها بعد ولم نهضمها هضما جيدا انه بإمكان كل واحد منا أن يتصل بهاتف الموبايل ولكن لم نسمع بهاتف موبايل من صناعة عربية لأنه يحتاج للبحث الدؤوب في علوم هندسية عويصة...

أما الحركة الأخرى فهي الحركة الايدولوجية التي تبني عالمين من التصورات البعيدة عن الواقع والباعثة في نفوسنا تشوقا الى أعلى في ما يخص اتصالنا بالتراث وبعث الشخصية العربية وتفوق الإسلام كدين على سائر الأديان. «وهذه رغبات غير انسانية بتاتا وتدخلنا بالتطرف كمنهجية».

إنها رغبات كثيرة تدور في خلد العربي لكن هذه الرغبات لا زالت بعيدة عن معطيات الواقع والعلوم الإنسانية التي اشرنا إليها تقوم بدور التوفيق بين الحركة التكنولوجية المزدهرة في الغرب والناتجة للحركة التصنيعية من جهة وبين الحركة الايدولوجية...

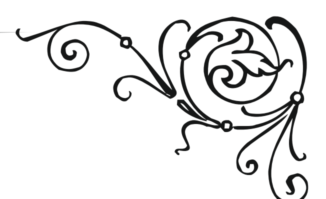
ان العلوم الإنسانية وحدها التي تقوم بدور لازم حي ومحرر للعقول انها وحدها التي تنتقد التطورات الايدولوجية الفارغة وتمكن الإنسان من التوصل الى حقائق أموره في

حياته السياسية والثقافية والاقتصادية حيث كان الفيلسوف ابن رشد وهو قاضي القضاة بقرطبة قد فكر تفكيرا عميقا في نفس هذه المسالة وقد الف كتبا عالج فيها هذه النقطة بالذات.

ثم ينقل اركون تجربة جميلة جدا عن تدريس الطلبة في جامعة السور بون حيث يشير الى اتجاهين في التدريس للطلبة داخل هذه الجامعة وهما: أن يلتزم الطالب الباحث في جميع المشاكل العصرية التي يواجهها المجتمع العربي وانطلاقا من هذه المشاكل يتم التدرج في البحث على حلها وفقا للعلوم الإنسانية وهنا تكمن مسالة تجديد المناهج التي تعودنا عليها في المدارس والجامعات والحقيقة هي إن المسالة هذه تكاد تكون معكوسا تماما فنحن عوضا من اللجوء الى التاريخ القديم انطلقنا من الواقع العربي لنحيط بالمشاكل حديثها وقديمها حتى نصل الى ما نسميه اليوم دراسة التراث العربي.

أما الاتجاه الثاني فهو يتعلق وبشكل خاص بالتكوين العلمي والثقافي للباحثين

إن أكثر الذين يأتون الى هذه ألجامعة من الأقطار العربية على جانب كبير من النقص الثقافي والفهم العلمي المعاصر وبالتالي فان البحوث التي سيقدمونها الى ألجامعة ستكون بحوثا قيمة ونافعة ولا بد للدراسات العربية أن تلتفت الى الثورة العلمية التي نضجت بفضل علم الألسنية وهو العلم الذي يعتمد على قراءة جيدة للنصوص القديمة ومشكلة قراءة النصوص تعتبر اليوم من أقوى المشاكل في البحث العلمي الجديد وعن طريق العلم الحديث يمكن أن نربط بين ماضي العرب وحاضرهم ربطا لا انفصام فيه ومشكلة التحديث هي من أهم مشاكل المجتمعات الصناعية المتقدمة وهي أيضا مشكلة الثقافة العربية المعاصرة وهناك بحوث علمية جدية مهمتها إيجاد روابط متينة بين انجازات الإنسان في المدينة الحديثة وانجازات الحضارات القديمة والعالم العربي اليوم بحاجة ماسة الى هذه البحوث خاصة وهو يشهد اليوم انتكاسات حضارية كبيرة وهنا ما زلنا نتحفظ على مصطلح العالم العربي أو الأمة العربية فلا بد أن تتشكل الرؤية النهضوية وفق النظرات التقسيمية لكل شعب من الشعوب وذلك لوجود الاختلافات بين كل الشعوب المتواجدة على ظهر البسيطة. فنتسائل مثلا هل ان الشعب العربي في قطر يشبه الشعب العربي في العراق طبعا لا لاختلاف الجوانب الكثيرة بين الشعبين من ناحية البيئة المحيطة، وحتى التاريخ، فحتى لو اتصل الشعبان بتاريخ مشترك يتحقق فيه الشيء الكثير، الا ان التاريخ الحديث مثلا يختلف اختلافا جذريا وجوهريا وهكذا مع بقية الشعوب.

الفصل السابع

الأساس الحضاري في البناء الانساني

والقدرة على اختراق التاريخ

أولا

الحضارة والحوار واثرهما في اثراء النهضة :

الحضارة: هي ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته سواء أكان المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصوداً أم غير مقصود وسواء أكانت الثمرة مادية أم معنوية [1] وهذا المفهوم للحضارة مرتبط أشد الارتباط بالتاريخ لأن التاريخ هو الزمن والثمرات الحضارية تحتاج إلى زمن لكي تزدهر ولا تتبين القيمة الحقيقية لأي ثمرة حضارية إلا إذا جربها الإنسان في الاستعمال مرة بعد أخرى وعرف فائدتها وتعلم كيف يصنعها كما أراد وهذا يحتاج إلى وقت أي زمن وتاريخ ولا بد أن يتكاثر صنع الشيء ويتراكم حتى يكون له أثر في حياة الإنسان ويصبح جزءاً من هذه الحياة ومن المؤكد عند العلماء أن كل اكتشاف من الاكتشافات المبكرة التي كونت الخطوات الأولى في المسيرة الحضارية اكتشفت وأهملت أو نسيت أكثر من مرة في نفس الجماعة حتى اتضحت قيمتها العملية فحمل الناس على الإكثار منها واستعمالها ومع الإكثار بتحسين النوع وزادت الكمية أن الأسس الحضارية هي أسس الأزدهار بشرط التنوير أي أن الأساس الحضاري هو أساس مرن قابل للتبادل والتوافق والتحاور وصنع الأساس إنما يعتمد على الأسس التنويرية التي ارتبطت بمفاهيم الحضارات وأصبحت أداة من أدوات الحياة اليومية وهذا هو ما يسمى U<u>بالقيمة التراكمية (Cumulative value)</u>U وهذا أيضاً يحتاج إلى زمن وتاريخ وقد وجد تاريخياً ما يثبت وجود وأسس الحضارات التي قامت والتي يجب معرفة ماهياتها فقد وجدت أقراص الخبز في قبور الفراعنة فهذا حتماً يبين أن وراء هذه الأقراص تاريخ طويل فمن هذه الحضارات استلهمنا أنهم يعرفون القيمة الغذائية لسنابل القمح في حين أن بعض القبائل كانت تأخذ القمح على شاكلته وتأكله ولا تعرف كيفية تحويله إلى القيم الغذائية الخالصة وما هذا إلا مثل بسيط على أسس الحضارة

---

١ - دراسة في أصول وعوامل قيام الحضارة وتطورها د. حسين مؤنس

القديمة وهنا ومرة أخرى تتجلى لنا الصلة بين الحضارة والتاريخ والحضارة والتاريخ مرتبطان أحدهما بالآخر أشد الارتباط ولا يستطيع الإنسان أن يتحدث عن الحضارة حديثاً معقولاً إلا إذا عرف ماهية التاريخ معرفة معقولة ونشير هنا إلى مقولة أبي محمد علي بن أحمد بن حزم الذي أيد هذا الرأي في كتابه المسمى « مراتب العلوم »، كذلك نستدل من هذا الارتباط أن للعقل وجوداً محورياً مهماً فهو الذي يصنع الحضارة وبمزيات تراتب وتقدم الزمن وعندما يذكر العقل يزيد به النشاط الذي يقوم به عضو في كيان الإنسان وهو المخ وهناك فرق بين المخ والعقل، فالمخ عضو يشترك فيه الإنسان مع بقية الحيوانات والطيور ولكن مخ الإنسان أكبر من المخ عند غيره من الحيوان وأكثر تعقيداً وخلاياه أكثر تنوعاً وقد احتاج الإنسان إلى عشرات الألوف من السنين، لينصقل ذهنه وثم صف ملكاته ويصبح قادراً على عقل الأشياء أي ربطها بعضها ببعض وملاحظة الأشياء والظواهر واختزان نتائج هذه الملاحظات، وعندما تنبه الإنسان إلى أن له عقلاً أي قدرة ادراك الأشياء وفهمها والربط بين الظواهر بعضها ببعض خطا الخطوة الأولى في طريق الحضارة ومن هنا يقول بعض العلماء أن العقل نفسه أول مخترعات الإنسان (بالتحديد من انتقاله من لوسي حتى الهومو سابينيس ونحن قد شرحنا هذه الانتقالات بالتفصيل في كتابنا الوعي بالعلاقة بين العلوم الانسانية والتطبيقية) ولنذكر أن اللفظ العربي (عقل) بمعنى القدرة على عقل الأشياء، أي: القبض والسيطرة عليها أدل على مفهوم العقل من اللفظة الإنكليزية وهي mind وأصلها هو جعل to mind ومعناه الأول يتذكر وهي قدرة واحدة من قدرات العقل ولفظ reason ومعناه الدقيق السبب ثم فرعوا عليه المعاني الأخرى التي تتصل بالعقل وكذلك يقال عن لفظها raison & esprit الفرنسيين ولفظي vernunft و geist الألمانيين وهذا ما ذكره الدكتور حسين مؤنس في تحليله للفظ (عقل) ومن الواضح أن قدرة الذهن على (العقل) أو عقل الأشياء كانت قليلة أول الأمر ثم ازدادت القدرة مع الاستعمال لأن للذهن عضلات تقوى وتتعدد قدراتها واستعمالاتها بالاستعمال والمران شأنه في ذلك شأن الذراع واليد وعندما ترى طفلاً يحاول استخدام كفه أو أصابعه في إمساك الأشياء والتصرف فيها فأعلم أن ذهنه أيضاً يقوم بعمله على هذا النحو من الضعف وقلة الضبط والإحكام ومع الزمن تقوى

اليد إذ نستنتج أن أسس الحضارة إنما تدرج في طرف التفكير باعتبار أن التفكير هو جزء من العقلانية التي يمتاز بها عضو البشر والتفكير هو استخدام الذهن استخداماً منظماً وهو عملية حضارية احتاجت إلى زمن طويل حتى أصبح هذا التفكير عنصراً أساسياً وفعالاً في توجيه أعمال الإنسان وصنع الحضارة والعملية ما زالت مستمرة ولذلك فإن البشر الذين تخلو عقولهم من أساليب التفكير ما زالوا يعيشون في أوهامهم وحواضرهم التي ابتنوها لأنفسهم وبالتالي فهم غير قادرين على استلهام أي أساس حضاري يبنونه لأنفسهم أو يشيدونه لدولهم فلا تزال هناك قبائل في استراليا وغينيا وغابات أفريقيا وغابات الأمازون لا يدخل العقل أو التفكير في تصرفاتها أفراداً وجماعات إلا بقدر محدود جداً وما زالت أعمالها ردود أفعال غريزية لا أفعالاً معقولة وبالتالي هي بربرية وقد تكون وحشية وهي بالنتيجة غير متحضرة أو عارية عن الحضارة أصلاً لا كما يروج بعض الكتاب إلى متحضرة بالقدر الذي يستطيع أن تستخدم به أذهانها بل هي وحشية أو همجية لم تستطع ان تؤسس لاي رؤية حضارية كما انه ليست هناك جماعات كاملة التحضر وكذلك لا توجد جماعات إنسانية على الفطرة تماماً فلكل جماعة حضارتها والفرق في المستوى.

إلى هنا نكون قد تبينا عنصرين أساسيين من عناصر صنع الحضارة وهما الزمن أو التاريخ ويبقى العنصر الأساسي الذي صنع الحضارة ألا وهو الإنسان فعمره على هذا الكوكب أي عنصر الزمن وبمزايا التفكير التي لديه استطاع أن يمتشق أساليباً حضارية غاية في الدقة واستعملت بشكل أساسي لقيام الحضارات فعمر الإنسان على هذا الكوكب كما يقول آرنولد توينبي «أقدم آثار للإنسان عثرنا عليها ترجع إلى ثلاثمائة ألف سنة ولكن أكمل الهياكل العظيمة الكاملة التي وجدناها يرجع إلى تسع وأربعين ألف سنة أي في الوقت الذي وصل فيه العصر الثلجي الأخير في ذروته وهذا حسب تعبير آرنولد أن تكون الحضارة أساساً هو بالقدرات التي تتمتع بها الإنسان فالتفكير أكثرها بنياناً للحضارات ولكن قدرات الإنسان الجسمانية أيضاً ساعدت على تكون الحضارات حيث أشاد حضاراته وأسسها بتعبيراته البدنية وقرته على البناء والعطاء »تبقى مسألة مناقشة الأسس الحضارية مسألة مهمة فلقد ورثت البشرية حضارات كثيرة ولكن ينبغي الإشارة

إليها بنوع من النقد البناء حيث أن نستلهم الماضي بأسس التنوير الحاضرة لا أن نأخذ الأساليب التي وردت على عواهنها فالخط الفكري مهم جداً وهو أسلوب من أساليب مناقشة الحضارات فهو أسلوب لكل تحرك حضاري في الأثر البعيد المدى وعلى سبيل المثال الخط الفكري الذي كان (لهربرت سبنسر ١٨٢٠ - ١٩٥٣) وهو من الجيل الذي خلف ميل الفلاسفة من عصر الأنوار وتمكنوا من مواصلة آرائهم والسير بها بالطريق الذي رسمه لها أصحابها وكان سبنسر من أتباع داروين فيما يتصل بالعلوم الطبيعية وهو الذي نقل أفكاره في النشوء والارتقاء من ميدان العلوم الطبيعية إلى ميدان الاجتماع أي أنه أول من حاول تطبيقه على الجماعة البشرية وكان يقول: إن التقدم لا يتمثل في المزيد من الثروات أو المزيد من العلم والوصول إلى مستوى أخلاقي رفيع فهذه كلها ظواهر أو أعراض أما التقدم فهو التغير في البناء الداخلي للمجتمع ويتجلى ذلك باتساع نطاق تقسيم العمل بين أفراد الجماعة وقال: إن التحول الحضاري لا يتم على يد بطل أو ملك ولكنه يتم بما سماه الحكمة الجماعية ويتحول الناس إلى منتجين وموزعين كبار وصغار وكان سبنسر لا يؤمن بأهمية الإنسان الفرد في التاريخ وذلك لإيمانه بأن العمل الصالح ايجابي لا يمكن أن يكون إلا جماعي ومن أقواله في ذلك « إن أولئك الذين يرون أن تاريخ الجماعة الإنسانية هو تاريخ عظمائها ويحسبون أن أولئك العظماء يحددون أقدار جماعاتهم ينسون أن هؤلاء الرجال أنفسهم هم من صنع جماعاتهم إن الجماعات تنمو ولا تصنع» وكان سبنسر ومثله في ذلك مثل أوجست كومت يرى: أن الكون يسير وفق قوانين من بينها قوانين اجتماعية تحكم تطور المجتمع وعمله وكان يرى أن تطور النظم السياسية والاجتماعية ينبغي أن يصل بالإنسان إلى درجة تتلاشى معه الحكومة إذ لا يصبح هناك دور لها فالناس ينظمون أمورهم بالإحساس وحسن التقدير وسلامة الحس والذكاء وهذه الفكرة الأخيرة تناولها كارل ماركس وتوسع فيها وجعل من تلاشي الحكومات نتيجة طبيعية لرقي الإنسان والجماعات، وأنا في اعتقادي أن هذه الفكرة الحضارية المهمة لهي غاية الصعوبة في التطبيق وذلك لأن تلاشي الحكومات معناه تحضر الإنسان إلى أبعد الحدود العقلانية ورقيه فوق القوانين المجتمعة المهمة وهذا مما يصعب تحقيقه على مدى حياة البشرية والعودة إلى سبنسر وهو ممن تأثروا تأثيراً عميقاً بداروين وكان يرى أن

البقاء للأصلح وأنه يراد به فيما يتصل بالإنسان اجتهاد الفرد في أن يطابق بين نفسه وجماعته أي يسعى لتكييف نفسه ليستطيع البقاء فيها والإسهام في نشاطها البناء وينتج عن هذا تقدم الإنسان والجماعة معاً وكان يرى كذلك أن رخاء حياة الإنسان يتحقق بإرادة الله وإن الهدف الأخير من الخلق هو وصول المخلوق إلى أعظم قدر من السعادة أي إلى أعظم قدر من التحضر، وهذه رؤية ميتافيزيقية ليست عقلية لان رخاء حياة الانسان يتحقق بالإنسان نفسه وقدرة الحكومات على توفير هذا الرخاء. لأن التحضر هو السبب الأساسي والرئيس لمفاهيم السعادة وكان يعتقد كذلك بأن الإنسان ينبغي أن يصل إلى درجة الكمال وهذا مما يصعب تحقيقه وبالغاية المطلقة ولكن هذه الأفكار التي طرحها سبنسر إنما هي نتيجة تأثره بالنظام السياسي والاقتصادي الانكليزي أي أنه في الحقيقة كان يفكر على أساس رأسمالي وفي اعتقاده أن هذا النظام بقي وسيبقى لأنه أصلح من غيره ولقد راقت هذه الأفكار له ولمفكري عصره فسبنسر ورجال آخرين من عصر الأنوار والقرن التاسع عشر من بعده جعلوا فكرة التقدم أشبه بالقانون الذي يسير التاريخ وقضوا على نظرية الدورة المغلقة وبجهدهم هذا تمكن أولئك الرجال من إخراج أهل الغرب من الطريق المسدود وفتح الأبواب واسعة بمسيرة التاريخ. والمراد بمسيرة التاريخ هنا هو تقدم الحضارة لأن الإنسان لا يتقدم أو يتحسن في خلقه ولكنه يتقدم ويتحسن في خلقه ومستواه الحضاري وقدراته على العمل المثمر والإنتاج الذي يعود عليه وعلى جماعته بالخير وكان لا بد من هذه الوقفة التي وقفناها هنا حتى نرى كيف تفتحت سبل الرقي والتطور أمام الحضارة الإنسانية عن طريق أولئك المفكرين الذين توصلوا بالتفكير المنطقي الهادئ إلى مفتاح التقدم وهو العلم العملي الذي يخدم معايش الناس ويتيح لهم نصيباً أكثر من الراحة والرخاء والأمن ولولا هؤلاء لظلت الحضارة تتعثر في سيرها كما كان الحال في الماضي نعم كان هناك تقدم وخروج من الطريق المسدود الذي وقعت فيه الإنسانية قروناً طويلة أثناء العصور الوسطى ولكن هذا التقدم كان يسير من غير خطة أو غاية محدودة بل غير محسوس بالنسبة إلى من عاشوا في تلك العصور فجاء أولئك المفكرون وقرروا في أذهان الناس أن التقدم ضرورة، وأن الحياة لا تجري عبثاً بل تسير على قوانين حقاً إنهم لم يصلوا، ولا وصلنا نحن إلى قوانين تحكم

تصرف البشر بشكل أكثر دقة وحزم ولكن التفكير في ذلك الأمر في ذاته أمر مهم ولم يحدث في تاريخ الغرب الأوربي، إن اندفعت الحضارة إلى الأمام بتأثير المفكرين والعلماء بالمقدار الذي حصل في هذا العصر واعتقد إننا أطلعنا القارئ بهذه النظرة العجلى إلى سبيل الحضارة كيف أن الفكر الحر هو أساس التقدم الحضاري كله. وشيء آخر ننبه له هنا وهو أن أولئك الرجال كانوا معنيين بالمستقبل والسؤال الذي كان يتردد في أذهانهم هو ماذا نعمل لكي يكون مستقبل الحضارة الإنسانية خيراً من حاضرها وأمسها وهذا شيء جديد جداً في التفكير الفلسفي التاريخي والحضاري ويصطلح عليه بعلم استشراف المستقبل فإلى ذلك الحين كان الناس يرون أن المستقبل هو الحياة الأخرى بعد الموت (النظرة الميتافيزيقية) ولم يذكروا قط أن للحياة مستقبلاً على هذه الأرض قبل الموت وأن هذا المستقبل ينبغي أن يكون أفضل من الحاضر والماضي معاً ففي النصف الأول من القرن التاسع عشر سارت الحضارة المادية في الغرب شوطاً جعل أهلها يشعرون بأنهم بلغوا قمة التقدم وأنهم شادوا حضارة فاقت كل ما عرفه هذا الكوكب والحق أن الإنسان عندما يتصور أوربا في بدايات النصف الثاني من القرن التسع عشر يدرك لماذا فكر أولئك الناس على هذا النحو ويلتمس العذر لهم فيه فقد قطعوا أشواطاً مهمة على المستوى التكنولوجي والعلمي والفني والتنويري الثقافي وهكذا أصبحت فكرة التقدم في أواخر القرن التاسع عشر أساسية بالنسبة للمؤرخ ولم يعد معظم المؤرخين يقولون بالحركة الرجوعية السلفية للتاريخ أو بالحركة الدائرية له وإنما بالخط المستقيم الصاعد من حسن إلى أحسن دائماً ولم يخل الأمر من مؤرخين كبار ظلوا يتمسكون بالحركة الدائرية للتاريخ ومن هؤلاء اوزفالد شبنجلر الذي طبق نظرية أعمار الأمم والحضارات وشيخوختها ثم موتها في كتابه (تدهور الغرب أو غروب شمسه، 1922 – 1918) الذي قال فيه أن حضارة الغرب قد جاوزت مرحلة الشباب والقوة ودخلت في مرحلة التدهور والشيخوخة وأنا أقول أنه يقصد أن يستلهم الإنسان مرحلة ما بعد الحداثة ومنهاجها كي يستطيع أن يعبر عن مستقبله برؤى واضحة مستلهمة بمناهج بنيوية تعتمد الحاضر دليلاً واضحا عليه إن مفاهيم الأنسنة والاهتمام بإنسانية البشر هو دليل واضح على تقدم الأمم وتطورها فأثر الشخصية الإنسانية مهم جداً في اعتناء مسيرة الحضارات إلى جانب

التاريخ والزمن على امتدادهما الحضاري الواسع كما ان الحضارة الاساسية ممكن ان تستخدم كسلاح لاشاعة مفاهيم مثل التسامح الديني والحوار ومن خلال هذين المفهومين بالامكان ان نعرف الحضارة بالشكل التالي فهي. حوار ثقافي مستمر بين الامم المتباينة الالسن وافضل ادوات التواصل هو اللسان الذي قال عنه البيروني «اللسان هو الذي يترجم للسامع ما يريده القائل في الوقت الراهن فكيف يتيسر نقل الخبر من الماضي الى المستقبل على الالسنة مع تطاول الازمنة ؟ان لولا قوة النطق في الانسان المبدع للخط الذي يسري في الامكنة سريان الرياح وفي الازمنة سريان الارواح ما كان ذلك ممكنا فسبحان الخالق مصلح امور الخلق»[1] وفي حقيقة الامر ان مفهوم لغة الحوار قد وجد كي يحدث انفتاحا ثقافيا بين الامم والحضارات وهنا ينقسم الحوار الى عدة اقسام فهناك حوارا حضاريا وحوار للحضارات

أسهم والى حد كبير في عملية بناء واقع الامم وخصوصا الاوربية منها لانها وضعتها موضع التنفيذ وهكذا استطاعت الامم المتحاورة حضاريا ايجاد صيغة جذابة للتفاهم لعملية النهضة وبالتالي ساهم الحوار في ايجاد سبل كفيلة لنهضة المجتمعات وهكذا ولدينا ايضا حوار الطوائف فعلى سبيل المثال يكون هنالك تحاور بين طائفتين كالسنة والشيعة يتم من خلال هذا الحوار طرح نقاط الاشتراك والتركيز عليها ونبذ نقاط الخلاف او حتى تاجيلها لوقت اخر لاننا نحاول اليوم ان نوجد صيغة بناء مستلهمة من عملية الحوار لا ان ندور دورانا حلزونيا مفرغا في امور تافهة غير قادرة على البناء والنهضة بالواقع فعلى سبيل المثال يطالب الكاتب الجزائري محمد اركون بايجاد صيغة تلم شعث المسلمين يصطلح عليها بالسنة الاسلامية الشاملة كي توحد المسلمين وتوحد رؤاهم وتضمها ضمن بوتقة الحاضر والنظرة للمستقبل بعيدا عن الشطط والغلو في التعامل والمناقشات التي لا تجدي نفعا وسنخصص في هذا الفصل مبحثا للتكلم حول بعض التنظيرات لدى اركون.

كذلك الحوارات الوطنية السياسية حيث تجمع هذه الحوارات رؤى جميع الاحزاب السياسية والحركات والتجمعات الوطنية وبنفس الطريقة يحاول كل حزب وكل حركة

١ - محمد عبد الحميد الحمد، حوار الامم ،دمشق دار المدى،٢٠٠١.

ان تطرح مشروعا وحدويا وطنيا بناء لان الجميع يحاول البناء ولكن الكل لديه صيغة تختلف عن الاخرى فيتم عن طريق الحوار تجميع تلك الصيغ في وضع واحد وتسمية واحدة كي يضمن الجميع بناء الوطن وبالتالي يبتعد المجموع المتحاور عن نقاط الخلاف في الرؤى السياسية ويركز على نقاط القوة في البناء السياسي والديمقراطي البحت.

تبقى مسالة الحوارات الفلسفية التي غابت طويلا عن فكر ابناء العرب والحوارات الفلسفية تدور بين اناس يحاولون ان يركزوا على مفاهيم عامة للنهضة ولا يقتصروا على موضوع واحد أو أسلوب واحد في الحوار بل يحاولوا ان يجمعوا الافكار ويناقشوها بنقاش فلسفي منطقي بحت اي يغوصوا في الاعماق ولا يكتفو بالمناقشات السطحية وهذا النوع من الحوار صار شبه معدوم في ما يسمى بالامة العربية - حيث لا امة بل مجموعة امم تتكلم العربية - وذلك واضح من خلال بعض المناهج الخاطئة التي ارسيت مفاهيمها داخل الوطن العربي فلو كانت هذه المناهج ناتجة عن عملية حوار فلسفي عميق لاستطعنا معرفة نقاط ايجابية تدور حولها واظهارها للوجود واستطعنا معرفة النقاط السلبية ومحاولة راب الصدع فيها وفي كل الاحوال الحوارات الفلسفية هي حوارات بحاجة الى كوادر متعمقة في التفكير وكوادر نهضوية قادرة على البناء وكوادر مستلهمة اسس الماضي المتالق بصياغة حاضر نهضوي ومستقبل رصين وبالتالي نستطيع ايجاد صيغ بنائية مهمة داخل مجتمعاتنا، نستنتج مما ذكرناه ان لغة الحوار، هي لغة سهلة جدا ولكن بحاجة الى مقدمات ومتطلبات بحاجة الى تسامح لانجاحها وعدم الغاء الاخر بل مواكبة المفهوم الحضاري للحوار وعندما يستقر الحوار كاداة لمثقفي المجتمع يكون عندئذ المجتمع قادر على صياغة مفاهيم الديمقراطية بكل تشعباتها المطلقة ضمن اطار نهضة ابناء المجتمع والتاكيد على ان الانسان هو منعطف الحضارات وهو الاساس في كل شيء فاحترام لغة الحوار اي احترام لإنسانية الإنسان بعيد عن منطق العنف والارهاب والغلو والتشدد فهي ليست من سمات الانسان بل من سماته التحاور والتحابب والالفة لنصرة مبدا الحوار الذي يعد دعامة اساسية من دعامات النهضة الحاضرة ولو رجعنا لمفكري عصر النهضة الاول لوجدنا الحوار اساسا مهما في تعاملهم حيث نجد جمال الدين الافغاني يسافر من مصر الى العراق الى تركيا وفي كل مكان يحاول ان يوجد صيغة تحاورية تناسب

المقام الذي هو فيه بعيدا عن آرائه الخاصة ونظراته الشخصية كي يستطيع ان يجمع الشمل ويلم ويراب الصدع وهكذا فعل جل المفكرين وبالتالي التركيز على حرية الراي وسماتها البارزة.

وباستدراكنا لأغلب ما كتبه علماء العرب نراهم يشيدون بالترجمة ودورها البارز في هذا المجال لتحقيق التعرف على الاخرين وهنا مثلا يعتبر العرب الهنود معدن الحكمة والعلم وينبوع العدل بهذا وصفهم القاضي صاعد بن احمد الاندلسي الذي قال «كانوا عند جميع الامم على مر الدهور وتقادم الازمان، معدن الحكمة وينبوع العدل وكانوا من صفاء القرائح وسلامة التمييز بعلم العدد والاحكام وسائر علوم الرياضة كما كانوا اعلم الناس بصناعة الطب وابصرهم بقوى الادوية ولبعدهم من بلادنا لم يصل الينا من علومهم الا مذاهبهم في علم النجوم»[1] ويتبين لنا ومن خلال كلام القاضي كيف ان العرب قد تاثروا ببعض الامم وذلك من خلال مفهوم الترجمة وما احدثته من ثورة في هذا المجال ان لغة الحوار تتطلب مفاهيم عدة يمكن اجمالها على النحو التالي:

ان تتبنى مجاميع العلماء لا سيما في المجال الديني هذا المطلب وذلك للانفتاح على الاخر وعدم التقوقع داخل المذهب الواحد او الدين الواحد او الوطن الواحد او الامة الواحدة.

الانفتاح على اراء الاخرين ومناقشتها مناقشة علمية وذلك قد تكون هذه الآراء والمفاهيم صحيحة ونحن على خطا وقد يكون الخطأ وهذا يوفره الحوار الهادئ ولا سيما الفلسفي منه.

تعلمنا لغة الحوار مفاهيم عدة وعلى راسها مفهوم التسامح الديني وهذا من المفاهيم المهمة التي نحن بحاجة اليها كثيرا في هذا الزمن بعد ان لعب التطرف الديني دورا كبيرا في حياتنا العلمية والعملية في هذا المجال وأفسد الكثير من الامور.

ان مفاهيم التسامح الديني هي احدى نتائج لغة الحوار الصافية التي لو طبقت بشكل صحيح لنتج عنه هذا المفهوم لان منطق التطرف وهذه الصور الصارخة للفساد والايغال

---

١ – م س.

في القتل والغلو في الدين فيها من الوحشية وانعدام الحس الانساني الشيء الكثير وفي صور اخرى من عالمنا الاسلامي تلك المجازر التي صارت تقع حتى في المساجد اضافة للتفجيرات العمياء التي قد يكون مدبروها من قوى الظلام البعيد عن عالمنا الا ان تنفيذ الكثير منها باياد مسلمة وعيا متطرفا او جهلا متورطا ولكن بتاريخ مدروس في كلا الاحوال.

ويبقى السؤال: الم يتوقف منفذو هذه الاعمال لحظة امام ضمائرهم او حسهم الانساني العادي لتوقع ذهاب الكثير من الابرياء ضحايا في هذه المحارق؟ اي منطق يبرر قتل نفس انسانية بغير حق واي حق يمكن ان ينطوي عليه قتل اطفال وشيوخ او بشر عاديين ذهبوا يصلون في مسجد او كنيسة او فقراء حتم عليهم السعي للرزق ان يكونوا في كراج او مدرسة او مول والمؤكد ان هذا السلوك العدواني المسعور له علاقة كبيرة بالدين، فالمتطرفون يعتمدون على نصوص دينية في الغالب لتكفير الاخر وتصفيته.

والشيطانية التي يستخدمها هؤلاء المتطرفون هي شيطانية بشرية على درجة من القبح والقساوة والوحشية تردى اليها بعض البشر ويرتكبون جرائمهم غدرا وغيلة ودون تمييز مما يدل على كراهية عمياء للبشر ودنياهم جميعا ومن التاريخ يحدثنا الدكتور عادل العوا في مؤلفه «التسامح من العنف الى الحوار »ان اسم الحروب الدينية اطلق على سلسلة حروب اهلية وقعت في فرنسا بين سنتي (١٥٦٢ - ١٥٩٨)بين البروتستانت والكاثوليك وهي تضمر قتالا من اجل السلطة بين العرش والاشراف وكانت بوجه الاجمال ضربا من فتنة اهلية يظلهما لواء واحد وهو الدين المسيحي والحروب الدينية هي اعنف ما يصل اليه التطرف بعيدا عن التسامح الديني الناتج من لغة الحوار، اذن المسالة في عمقها ليست مسالة دين ، وهو ما يوضحه، مثال اخر نعرفه جيدا وهو ما يسمى ب«الحروب الصليبية» التي بدأت باستغاثة الامبراطور -«الكسيوس الاول» للوقوف في وجه التوسع الاسلامي ومع تلك الاستغاثة كانت الموعظة الشهيرة للبابا (اريان الثاني)في مجمع كليرمون عام ١٠٩٥ والتي حث فيها العالم المسيحي على حمل الصليب لفتح القدس واسترداد القبر المقدس ووعد المحاربين بغفران خطاياهم كلها في الدنيا و«الجنة في الاخرة" «حاميا بسيادته الروحية عيالهم واموالهم مدة غيابهم واعدا اياهم بمغانم دنيوية

كثيرة»، وكان البابا بهذه الموعظة التحريضية يوجه الثائرين الجياع الى بيت المقدس ليحمي النظام الاقطاعي الاوربي الذي اوشك على الانهيار وهنا تتلخص لدينا نظريات كثيرة قد تكون اسبابا للتطرف الديني،ومنها العامل الاقتصاد او السياسي الحاكم الدي يسبب هذه الماسي اذن هذه بعض مفاهيم التطرف الديني الذي ينتج عن عدم الانفتاح على الاخرين كي يكون هنالك مفهوم الحوار والتسامح الوطني يقول المفكر الصيني كووشيانغ «لاننا نعيش مع الناس لا يسعنا الانفكاك عنهم لكن دنيا الناس دائبة التغير جيل يختلف عن جيل والقادرون على مجاراة التغير دون معاناة هم المتنزهون عن التحامل الذين لا يحومون حول ذواتهم »وهكذا يتبين من خلال مقولة هذا المفكر الصيني ضرورة الانفتاح على الاخرين لانهم يعيشون معنا في كوكبنا الارضي وهذا الانفتاح بالنتيجة يسبب امرين:

١- حوار حضاري.

٢- الابتعاد عن مفاهيم التطرف واحترام ما عليه الآخرون من دين او من اختلافات عن مناهجنا الفكرية او الدينية حتى.

وبالرجوع الى التطرف الديني الذي يضاد التسامح الديني فالدين في جوهره الايمان والايمان تصديق بالقلب اما الاعمال الظاهرة فقد تكون ترجمة لما استقر في القلب من يقين ايماني وقد تكون تظاهرا في ذلك وهذا هو الايمان الذي هو جوهر الدين ياتي نتيجة الاقتناع والاقناع لا نتيجة القتل والكره والتهديد والوعيد وهذا جاء واضحا في القران ان شئنا ان ناخذ من القران ما يصلح لهذا الزمان من رؤى التسامح «ادع الى سبيل ربك بالحكمة والوعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن » النحل ١٢٥ كذلك ورد في سورة البقرة اية ٢٥٦ «لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله...»كذلك قوله «ولو شاء ربك لامن من في الارض جميعا افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين »يونس ١٩٩ كذلك سبيل الدعوة «فذكر انما انت مذكر لست عليهم بمسيطر »الغاشية ٢١ هذا اذا اردنا ان نستلهم من القران شيئا للدعوة الى التسامح على الرغم من دعواته الاخرى الحاثة على القتل والتطرف تجاه المختلف بشكل واضح ولايقبل الشك وهذا من باب الاقتباس المشروط فالاقتباس المشروط ليس فقط من الغرب بل

حتىٰ من التراث بما ينفع تطور واصلاح المجتعات. خصوصا مجتمعاتنا التي تؤمن بـالنص الديني كثيرا، فهذا من باب الزامهم بما يؤمنون، فانتم ايها الميليشيات والفئـات المتطرفـة تقولون اننا نؤمن بالقران، فالقران يحمل هكذا نصوص الىٰ جنـب نصوصـه الواضـحة في الغاء الاخر والتي هي ليست مجال نقاشنا في هذا الكتاب. وهنا وعلىٰ الاية الاخـيرة التـي ذكرتها بالتحديد يعلق الشيخ محمد عبدة انها تحدد الامر الذي بعث الله لاجله نبيـه، وهـو تذكير الناس بما نسوه من امر ربهـم فلـيس في سـلطانه،ان يخلـق الاعتقـاد فـيهم ولا مـن المفروض عليه ان يكون رقيبا عـلىٰ قلـوبهم ولا مســيطرا اي متسـلطا علـيهم، فـالقهر لا يحدث ايمانا والاكراه لا اثر له في الدين وبالنتيجة فان هذا السلوك المنحرف المتطرف الذي هو العنف الديني ما هو الا رؤية اخرىٰ يتبناها المتطرفون وذلك لتمرير مخططاتهم اسـتنادا علىٰ النصوص الدينية ولا شك ان للبيئة دورا مهـما في التـاثير عـلىٰ اسـتقرار المجتمعـات وتقدمها فما من حضارة او مجتمع بقيـت اثـاره ومعتقداتـه وثقافتـه الا ونعـم بالاسـتقرار والتاريخ شاهد علىٰ ان اعظم الحضارات التي قامـت منـذ القـدم تـوافرت لهـا مقومـات الاستقرار التي جعلت من شعوبها تراكم المعرفة والخبرة وتشكل هويتها وثقافتها إذن فان مفهوم التسامح الديني يمكن ان ينتج في المجتمعات بعدة نقاط ومنها:

١. ان تتوفر له البيئةالحاضنة التي تستهدفه فكرا نيرا لا سـيما بين الشـرائح الشابة.
٢. اعادة قراءة التاريخ بشكل اخر وهـذا مـن اضـعف مـا نطالـب بـه وذلـك لانـه وبالحقيقة علينـا ان نقطـع جـذورنا بالنقـل الـذي هـو سـبب ٩٩٪ مـن ازماتنـا الحاضـرة. وليس كل النقل طبعا فلذا تتم غربلته وفق الأسلوب النقدي البناء.
٣. أن يتحمل رجال الدين مسؤولياتهم في اشاعة روح التسامح والابتعاد عن الغلـو الديني الذي يسبب الازمات في طبيعته. ولو اني اشك في ذلك
٤. ان يكون هناك حوارا دينيا وحضاريا مهما يجمع بين طياته اقطاب العالم الاسلامي وذلك لوضع حد الىٰ هذه المشاكل المتطرفة بسبب عدم التسامح الديني.
٥. اصدار فتاوىٰ دينية تحرم سفك الدم الانسـاني وتـدين الارهـاب وبشـدة وبكـل سماته الحاضـرة والمستقبلية وذلك كي يكون هناك طرحا واضحا من لـدن علـماء المسلمين حول هذه المسائل.

ولكن الحوار والتسامح الديني الناتجين من مفاهيم الحضارة يقف بوجهها الكثير من المعرقلات ومنه الخطاب الديني المؤدلج والذي يسهم والى حد بعيد باشاعة مفاهيم متطرفة بحاجة الى مراجعة ونقد كبيرين ولكن قبل مراجعة مفاهيم التسامح وارتباطها بالخطابات الدينية يجب الاشارة الى مفهوم التراكم المعرفي الذي ورد في هذا الفصل حيث يعتبر هذا المفهوم من الضروريات البارزة لعملية مواكبة العصر كي يتسنى للمتلقي للمعارف مواكبة روح الحداثة. إن الإنسان بامتلاكه المعارف وحفاظه عليها يجعله في عملية تراكم معرفي كي يستطيع أن يحل بعض الألغاز في عالم المعرفة قد يتعرف الإنسان على معارف نهضوية ويستطيع أن يهضمها آنياً ولكن لا يتعرف على فلسفتها بسهولة مثل هكذا إنسان بحاجة إلى عملية تراكم معرفي نظري وتطبيقي على مستوى النظرية والتطبيق كي يتسنى له معرفة فلسفة النظرية المعرفية التي تلقاها في يوم ما. إن تراكم المعارف يحد من أزمة المعرفة أي أن مواكبة المعارف بحاجة إلى عملية تراكم معرفي ولكن هذه العملية بحاجة إلى تصنيف واضح لصاحب المعرفة المتراكمة أي أنه لا تراكم للمعارف على حساب نظريات معرفية معهودة ومهمة. إن العلوم الاجتماعية تقوم على حقيقتين أساسيتين احداهما أن الإنسان كائن اجتماعي أما الأخرى فتتصل بالسلوك الإنساني الذي يصدر وفي أشكال أو أنماط مختلفة وفي صورة على قدر كبير من الاطراد والتواتر إننا إذا لاحظنا الإنسان في ممارسته لشؤون حياته اليومية وما يتطلبه ذلك من ألوان النشاط نجد أن أنواع معينة من هذا النشاط تتكرر بنفس الصورة تقريباً أو بمعنى آخر يميل الناس في المجتمع إلى الاتفاق أو التشابه فيما يصدر عنهم من سلوك في المواقف المختلفة أو يميلون إلى السلوك بشكل معين إلى حد كبير إن ملاحظة هذه الأنماط السلوكية وإن كانت لا تعني الاتفاق التام بين سلوك الناس في المجتمع إلا أنها تعني أن هناك عناصر مشتركة في هذا السلوك يمكن تجريدها والواقع أن صفة الأطراد والتواتر في الظواهر الإنسانية تشكل أساساً لا يمكن إنكاره بالنسبة للعلوم الاجتماعية إذ لولا هذا التواتر لما نشأت العلوم الاجتماعية ودونه لن يتأتى الوصول إلى قواعد عامة أو قوانين هذه الخصائص السلوكية المتواترة التي نلاحظها في علاقات الناس ومعاملاتهم بعضهم مع البعض الآخر وفي حياتهم المشتركة إنما ترجع في المقام الأول إلى الطبيعة الاجتماعية للإنسان وهكذا عني

الباحثون في العلوم الاجتماعية بدراسة هذا التواتر بالسلوك الإنساني وفي الحياة الجمعية وقد استخدموا لذلك مفهومين ما زالا من المفاهيم الأساسية في الحقل الاجتماعي وهما الثقافة والمجتمع ومعروف أن العلاقة وثيقة بين المفهومين نظرياً وفي الواقع الاجتماعي كذلك وحتى لو أمكن التفرقة نظرياً بينهما إلا أن الظواهر التي يعبران عنها لا ينفصل بعضها عن بعض في الحقيقة والواقع فالثقافة لا توجد إلا بوجود المجتمع ثم أن المجتمع لا يقوم ولا يبقى إلا بوجود الثقافة إن الثقافة طريق متميز لحياة الجماعة ونمط متكامل لحياة أفرادها ومن ثم تعتمد الثقافة على وجود المجتمع ثم هي تمد المجتمع بالأدوات اللازمة لاطراد الحياة فيه لا فرق في ذلك بين الثقافات البدائية والحديثة وذلك أن الثقافة واحدة في كنهها ومصادرها ووجودها المجتمعي ولكن تبقى مسألة هل هي ثقافة تنوير أم لا وهذا يعتمد على منظريها ومطبقيها على المستوى العملي والواقع أن الثقافة تعتبر على نحو ما متفقة بين المجتمعات وعلى نحو ما مختلفة كذلك فإذا نظرنا إليها على قدر عال من التجربة نجد قدراً كبيراً من التشابه بين الثقافات أو بمعنى آخر إنه الاتفاق في العموميات والاختلاف في التفاصيل وإذا كانت الثقافة قد حظيت في الماضي في اهتمام علماء الانثروبولوجيا الذين تعرفوا على دراسة المجتمعات البدائية فإن هذه الظاهرة قد أصبحت موضوعاً للعديد من العلوم الاجتماعية في مقدمتها علم الاجتماع نسبة للارتباط بين الثقافة والمجتمع إذ تلعب الثقافة دوراً مهماً في حياة الإنسان بل هي جزء مهم في حياته كعضو في المجتمع ومن هنا تمثل الثقافة مكاناً بارزاً في دراسات علم الاجتماع والانثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية إذ بغير هذه الدراسة لا يستطيع الباحث أن يتعرف على الفرد أو الجماعة أو المجتمع أو يفرق بينهم إن الثقافة بصورة عامة تساعد على التمييز بين فرد وآخر وبين جماعة وأخرى وبين مجتمع وآخر بل أن الثقافة هي التي تميز الجنس البشري عن غيره من الاجناس لأن الثقافة هي التي تؤكد الصفة الإنسانية في الجنس البشري إن الفرد في المجتمع يتفق مع بعض الناس في كل النواحي كما يتفق مع بعض الناس في نواحٍ اخرى ولا يتفق مع أي من الناس في نواح ثالثه وتهتم علوم الفسيولوجي بدراسة الجانب الأول كما تهتم علوم النفس بدراسة الجانب الثالث أما الجانب الثاني فيشكل مجال للدراسة في علوم الاجتماع والانثروبولوجيا تلك هي مظاهر الاتفاق

والاختلاف بين الأفراد والجماعات والمجتمعات بناءً على ذلك تصبح الثقافة عنصراً أساسي في حياة المجتمع وفي دراسة المجتمع كذلك فالأسلوب الذي يسير عليه الناس في حياتهم إنما يعتمد على طبيعة الثقافة السائدة في المجتمع مع بعض الآثار التي تتركها العوامل الجغرافية والبيولوجية وهنا تبرز أهمية الثقافة كعنصر لا غنى عنه في الدراسة التي تهدف إلى التعرف على الحياة الاجتماعية للناس وتفسيرها وفهمها وهي موضوع للبحث العلمي الذي يعنى التحليل والتنظير إزاء هذه الأهمية الاجتماعية والعلمية للثقافة حاول كثير من العلماء الاجتماعيين منذ القرن الماضي وما زالوا يحاولون الوصول إلى تعريف أو تحديد لمفهوم الثقافة وهو أمر ليس باليسير وهكذا تزخر مؤلفاتهم بعشرات التعريفات لهذا المفهوم ولعل من أقدم التعريفات للثقافة وأكثرها ذيوعاً لحد الآن بقيمته التاريخية هو تعريف أدوارد تايلور الذي قدمه في أواخر القرن التاسع عشر في كتابة عن "الثقافة البدائية" والذي يذهب فيه إلى أن الثقافة هي:- « كل مركب يشتمل على المعرفة والمعتقدات والفنون والأخلاق والقانون والعرف وغير ذلك من الإمكانيات أو العادات التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضواً في المجتمع»[1] وهكذا يبرز هذا التعريف العناصر اللامادية لحياة الناس في الجماعة كالاخلاق والقانون والعرف التي تنشئ نتيجة للتفاعل الاجتماعي وتاخذ طابعاً إلزامياً إلى جانب العنصر المادي للثقافة، علاوة على العلاقات بين الناس وبين العناصر المكونة للثقافة ولعل من أبسط تعريفات الثقافة وأكثرها وضوحاً تعريف أحد علماء الاجتماع المحدثين "روبرت بيرستيد" الذي ظهر في أوائل الستينات حيث يعرفها بقوله « إن الثقافة هي ذلك الكل المركب الذي يتألف من كل ما نفكر فيه أو نقوم بعمله أو نتملكه كأعضاء في مجتمع»[2] يبرز هذا التعريف الصيغة التأليفية للثقافة لتصبح ظاهرة مركبة تتكون من عناصر بعضها فكري وبعضها سلوكي، وبعضها مادي ونظراً لتعدد وتنوع تعريفات الثقافة بشكل يصعب حصره يمكننا أن نميز تعريف واضح ضمن أطر معينة للثقافة قوامه أنها تتكون من القيم والمعتقدات والمعايير والرموز والايديولوجيات وغيرها من المنتجات العقلية أما الاتجاه الآخر فيربط الثقافة بنمط الحياة

1. E. Taylor Primitive Culture, London; John Murray1871
2 - R. Bierstedt. The Social order. New York Mac Graw Hill, 1963

الكلي بمجتمع ما والعلاقات التي تربط بين أفراده وتوجهات هؤلاء الأفراد في حياتهم ويستطيع أن نستمد مما تقدم أن هناك ثلاثة مفاهيم تمثل الثقافة وهي:

١- التحيزات الثقافية

٢- العلاقات الاجتماعية

٣- أنماط أو أساليب الحياة

واضح أنها ظواهر أو عناصر مرتبط بعضها بالبعض في الكل المركب للثقافة فالتحيزات الثقافية تشمل القيم والمعتقدات المشتركة بين الناس والعلاقات الاجتماعية تشمل العلاقات الشخصية التي تربط الناس بعضهم بالبعض الآخر أما نمط الحياة فهو الناتج الكلي المركب في الانحيازات الثقافية والعلاقات الاجتماعية وبالبيئة إلى أنماط الحياة فتصنف إلى خمسة أصناف كما ذكرت لدى د. الفاروق زكي يونس في نظريات الثقافة، وهي التدرجية – المساواتية – القدرية – الفردية – الاستقلالية أو الانعزالية.

هذه الانماط إذا كان فيها تنافس فإن بينها كذلك إعتماداً متبادلاً إنها تتنافس مع بعضها البعض ولكنها تحتاج إلى بعضها البعض وقد يتعايش أكثر من نمط في مجتمع واحد مثل الفردية والمساواتية في المجتمع الأمريكي ومثل التدرجية والفردية في المجتمع البريطاني غير أنها تظل في حالة من اللاتوازن حيث يسعى كل نمط إلى تغيير في قوته النسبية تجاه الآخر ويميز المفكرون بين أنماط الحياة بفكرة استمدوها من دراسات" ماري دوجلاس" عن الشبكة والجماعة، والمقصود بالجماعة المحيط الاجتماعي للفرد ومن ناحية حجمه ودرجة تماسكه أما الشبكة فتتصل بالقواعد المفروضة على الفرد ودرجة شمولها وإلزامها للفرد وهكذا تختلف تلك الأنماط الحياتية وفقاً لمدى تأثير عضوية الجماعة على الفرد ومدى استغراقها لحياته ودعمها له الأمر الذي يؤثر بالتالي على درجة ارتباط الفرد بالجماعة إذ كلما زاد هذا الارتباط أو زاد هذا الضبط الاجتماعي كلما ارتفعت الحواجز بين أعضاء الجماعة وبين غير الأعضاء خارج الجماعة فالنمط المساواتي يتميز بخفة القيود التي تفرز علاقات اجتماعية تقوم على المساواة بين أطرافها من حيث يتسم نمط الحياة التدرجي بقوة حدود الجماعة وإلزامية قواعدها للأفراد أو يمثلهم نمط ونظام الطوائف لدى الهندوس بالهند أما النمط الفردي فتكون الحدود فيه ذات طابع وقتي وهي قابلة للتفاوض مع تحرر

نسبي من خيط الغير (ويمثلهم رجال الصناعة العصاميون) ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل إن الأمور التي يفضلها الناس في حياتهم (التفضيلات) ترتبط كذلك بأنماط لحياة وفي مقدمتها طرق معيشتنا التي نفضلها مع الآخرين ومعيشة الآخرين معنا وما يترتب على ذلك مما نفضله في عاداتنا المعيشية في حياتنا اليومية فالانحيازات الثقافية هي التي تعلم الناس ما يفضلون وماذا يمقتون وبناء على ذلك يمكن التنبوء بتلك الأمور الحرجة مثل اللوم والحسد والمخاطرة والنمو الاقتصادي واللامبالاة وفي نفس الوقت فإن المحافظة على العلاقات الاجتماعية تتم من خلال تفضيلات تعيد بدورها هذه العلاقات الاجتماعية بناءً على ما تقدم فإن الناس يتحركون من نمط حياة إلى آخر الأمر الذي يثير التساؤل عن كيف لا يتاتى لنمط حياة ما أن يكتسح الأنماط الأخرى أو ما الذي يمنع دون تحرك كل الناس نحو نمط حياة واحد أو جيد ؟ إن كل نمط حياة رغم تنافيه مع أنماط الحياة الأخرى يحتاج إلى تلك الأنماط بشكل مطلق لأن ذلك يؤمن بقاء المجموع أي كل أنماط الحياة وفي نفس الوقت قد يحتاج نمط حياة ما إلى تكوين تحالفات مع أنماط حياة أخرى لتقويته وزيادة عدد أفراده كما قد يمزق هذا التحالف إذا أصبح عديم الجدوى مثال ذلك ما حدث في الصين التي سادها نمط الحياة المساواتي على افتراض تجانس الأمة إلى أن قامت الثورة الثقافية التي فجرها "ماوتسي تونج" على أساس أن الميول الخيرة للإنسان الصيني كانت معاقة بسبب المؤسسات الفاسدة في المجتمع ومن ثم كان الاتجاه نحو تدمير المؤسسات القائمة ولكن بدلاً من ظهور مجتمع جديد يحقق عدالة أكبر كانت النتيجة هي الانهيار الاقتصادي الأمر الذي أتاح لأنماط الحياة المنافسة (التدرجية والفردية) الفرصة لجذب الانصار واكتساب قوة سياسية مثال آخر الاتحاد السوفيتي السابق حيث أدى تسلط التدرجية إلى انتشار القدرية بين الناس مفضلين الابتعاد عن السياسة وهكذا أدى غياب أنماط حياة مساواتية وفردية إلى استمرار عيوب التدرجية بلا إصلاح إلى أن انهار الاتحاد السوفيتي أما في الولايات المتحدة في مراحلها الباكرة كأمة فقد سادها التحالف بين النمط المساواتي والفردي ولكن الهزائم المشينة التي حلت بها أثناء حرب 1812 أدت إلى زعزعة مصداقية هذا التحالف الأمر الذي أفسح المجال لنمط الحياة التدرجي وبدأ الأخذ بتوجهات هذا النمط وقد ساهم العديد من العلماء في إدراج امكانات ثقافية مهمة حيث

ساهم هربرت سبنسر بدراساته في وضع الأسس التي قامت عليها البنائية والوظيفية حيث إننا نحتاج لإدامة عملية الثقافة بناءً ثم وظيفة فالتطور الاجتماعي يتم من خلال التطورات الثقافية المهمة وبالتالي إن عملية البناء الإداري ترتبط بالبناء الوظيفي والمغزى من هذا أن بناء الثقافة يتم من خلال أطر بنائية للوظيفة العامة ضمن أطر بناء للمجتمع إذن يتبين مما تقدم أن عمليات البناء الثقافية ترتبط إرتباطاً مباشراً بحتميات الوظيفة المجتمعية فهذا هو الترابط الذي أشرنا إليه فيما سبق بين المجتمع وبين الثقافة العامة والخاصة وبين جزئياتها الخصوصية التي ان اقتفاها بناء المجتمع ستصل بالحتمية إلى أسس ثقافية عالية الهمة أي تنويرية وبالتالي إن أسس علم الاجتماع يكون مهم إلى وعي متدارك يأتي ضمن معرفة تراكمية يستلهمها أبناء المجتمع للتدرج بالسلم الثقافي وبالتالي إن امتطاء سلم المعرفة هو بالنتيجة أجبالاً لامتطاء سلم الثقافة البناءة لمجتمعات التقدم وإن تراكم المعلومات لهو بالضرورة يساهم بزيادة العملية الثقافية لابناء المجتمع نتيجة التراكم المعرفي...... وبقيت مسالة مهمة أثرناها تتعلق بالثقافة هل بالإمكان أن تكون تنويرية أم لا أو قد تكون ذات شان أعلى من التنوير نطلق عليه التثوير وهذا يعتمد على الفكر الذي يتبنى تلك الثقافة.

ثانيا

التنوير والتثوير للفكر الإنساني وأثرهما على الثقافة

أن قضية تحرير الفكر بواسطة النقد الابستمولوجي«المعرفي» لإنتاج فكر مفيد كي يسهم في تغيير الواقع المجتمعي هي القضية الأساس التي يناضل من اجلها مفكر. وهذه القضية بحاجة إلى وضع أسس كفيلة لإنقاذ منهجية تحرير الفكر من مصطلحات باتت تشكل اليوم منغصات بوجه التحرير ومنها قضية مخاصمة الفكر حيث تشكل هذه القضية خطرا محدقا لمنهجية تحرير الفكر من ناحية وضع خصومة فكرية معينة تعتبر معرقلا لمنهجية التغيير وهذه الخصومة تنطلق من الشخصية اللامسؤولة.

نحن اليوم بحاجة إلى مشروع التواصل الخلاق من جهتين الأولى مع التراث بمعنى

الأصالة والثانية مع الغرب والحضارة الحديثة بمعنى العصرية حيث تشكل مفردتا الأصالة والمعاصرة الأسس الكفيلة لإنقاذ منهجية التغيير أن قضية الأصالة تجعلنا متواصلين مع التراث للاستفادة منه وفق مقاييس جديدة أي أن النظرة إلى التراث تنطلق من التمدن الحالي وليس من داخله إليه مرة أخرى،أما المعاصرة فهي الكفيل الأنجع لربطنا مع الحضارة الحديثة دون محاولة تطبيق منهجيات غربية تطبيقا كاملا دون مراعاة الوضع المجتمعي الذي نعيشه ونعايشه يوميا وباختلاف الزمان والمكان، وهكذا هذه الأمور تسهم في عملية تنوير الفكر وتحديثه وتنوير الفكر عملية إيجاد اضاءات داخل الفكر نفسه تعمل على تنويره من الداخل والانطلاق به إلى أفق واسع وشاسع ولكن السؤال الذي يطرح نفسه كيف لنا أن نستمر بمنهجية التنوير مع وجود الأنغلاقات الفكرية الرافضة لهذه الاضاءات (المؤسستان الدينية والعشائرية وتحالفاتهما) والتي تعمل وفق منهجية الإلغاء المستمدة من سلطة الاستبداد وهنا على التنويري أن يختط طريق المصالحة مع الآخرين وليس التوافق في سبيل وضع منهجية للتغيير من داخل الفكر المطلوب تغييره، أن طريق المصالحة هنا يكون بعيدا عن الاختلافات الجوهرية التي يختلف بها التنويري مع واقع مجتمعه وهنا نحن بحاجة إلى مسألة التجديد والتي تأتي بعد التغيير إذا حصل التغيير باستطاعة التجديد والتحديث أن يأخذ مجراه الفكري وذلك بوجود فاصل زمني بسيط بين الاثنين.الى ان يصل الامر بالتنويري المطالب بالاصلاح المجتمعي الى مصطلح جديد إلا وهو "تثوير الفكر" بناء على كل هذه الأسس المتينة التي تبناها التنوير أن قضية التنوير اليوم ليست ذات جدوى و أنها اليوم يجري استبدالها بالتثوير وهذا المصطلح تكلم عنه "نصر حامد أبو زيد" وقد وضع له تعريفات وفروق بينه وبين التنوير حيث صور التثوير بأنه سعي إلى تحريك العقول بالتحدي والدخول إلى المناطق المحرمة ؛مناطق اللامفكر فيه وفتح النقاش حول القضايا وأهم من ذلك التخلص من الجدار العازل الذي طال وجوده في ثقافتنا بين العامة والخاصة فتلك الدعوات التي تتردد بين الحين والأخر عن حصر النقاش في بعض القضايا الدينية داخل دائرة (أهل العلم)حتى لا تشوش عقائد العامة أو يصيبها الفساد دعوات في ظاهرها الرحمة والحق وفي باطنها السوء والباطل، كيف يمكن في عصر السماوات المفتوحة التي تنقل العالم إلى غرف النوم

كيف يمكن في عصر كهذا أن يطالب البعض بحماية العامة من خطر الفكر العلمي في أخطر القضايا التي تمس حياتهم أنه للأسف منطق الوصاية والذي يتذرع باسم الحماية لممارسة ديكتاتورية فكرية وعقلية لا تقل خطرا عن الديكتاتورية السياسية في مجتمعاتنا إن الدعوة إلى التثوير تعتبر بمثابة مناهضة معرفية لمفهوم التنوير في مجتمعاتنا ذلك أنه صار مفهوما مشتركا بين الخطاب السياسي وخطاب النخب التي تدور في أفقه وتتحرك في فلكه وصار مفهوم التنوير في الخطاب العربي فاقدا لمضمونه وهذه المسألة هي جزء من إشكاليات التنويريين عند مطالبتهم بالنهضة على مستوى (الأمة العربية الواحدة) وعدم محاولة التفرقة بين أجزاء هذه الأمة ومعرفة خصيصة كل جزء وكيفية نهوضها وكذلك تم توظيفه ايدولوجيا وبرجماتيا في سياق محاربة الإرهاب بسلاح الأمن وحده وإقصاء آليات التحليل العلمي العميق لنشأة الإرهاب في سياق سياسي اجتماعي فأرست فيه النظم السياسية ولا تزال كل أنماط الإرهاب المادي والمعنوي ضد كل فئات المجتمع،وفي هذا السياق أصبح مفهوم التنوير في وعي الجماهير سمعة تأييد السلطة السياسية والدعوة للالتفاف حولها وصار سهلا ومكررا أن يسمع الإنسان من بعض المثقفين الذين ينسبون للفكر والمفكرين من يقول "نار النظم العسكرية المستبدة أرحم من جنة دعاة الدولة الإسلامية " وهكذا فمفهوم التثوير هو بمثابة دعوة فكرية صادقة لمناهضة التنوير واستخدام الآليات المعرفية لما بعد التنوير كي يستطيع المثقف التنويري أن يتحول بالعمل الجاد والمعالجات الدقيقة إلى مثقف تثويري للفكر.

والسؤال الذي يطرح اليوم هل تحتاج مجتمعاتنا إلى تنوير فقط ؟كما أسلفنا في البداية أن المجتمعات تحتاج إلى التجديد والتجديد يأتي من التغيير وهذه الأمور تصب في مصلحة التنوير الفكري ولكن في مسالة التثوير الفكري وذلك بتحريك العقول بدءا من سن الطفولة فقد سيطرة على أفق الحياة العامة في مجتمعاتنا –سواء في السياسة أو الاقتصاد أو التعليم –حالة من الركود طال بها العهد حتى أوشكت أن تتحول إلى موت،أن المجتمعات اليوم تحتاج التثوير وليس التنوير وهنا يشير المفكر أبو زيد إلى أن الإشكالية الأساسية لدى المثقفين التنويريين أن الغالبية العظمى منهم تردد مقولات وعبارات،لا يعرف مرددوها أنفسهم أصل مولدها ولا سياق منشئها وتطورها فضلا عن غايتها

ومغزاها وكذلك إشكالية أخرى يعاني منها المثقف التنويري إلا وهي الترديد والتكرار كما سبق قوله دون أدنى مناقشات لحالة فكرية جادة في هذا المجال والحالة الفكرية الجادة المقصود بها أن نقف موقفا تحليليا عميقا للأفكار الواردة.

نحن علينا أن نوجه الفكر التنويري لان ينتقل من حالته الراكدة إلى الحالة التثويرية التي يتحرك من خلالها المجتمع وهنا يجب مراعاة عدم الانتكاس وفق الرؤى المستقبلية والانتكاس يبتدا من التنويري وينتقل إلى المجتمع كما أن الإشكالية القائمة اليوم كذلك هي إشكالية تناولها الشاعر نزار قباني في (هوامش على دفتر النكسة) عندما أعتبر أننا لبسنا قشرة الحضارة والروح جاهلية وهذه إشكالية كبيرة كان لعالم الاجتماع العراقي د.علي الوردي رأيا كبيرا فيها وناقشناها في بحوث سابقة ومقالات منشورة.

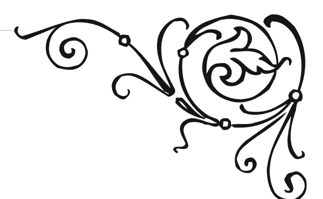
كذلك تراهم يعملون على إلغاء الآخر وفق منهجية الإقصاء الثقافي وهم يدعون بقراءات أنفسهم وكتاباتهم على حد سواء قضية الانفتاح على الأخر،نحن اليوم بحاجة إلى مفهوم التسامح الثقافي كي نستطيع أن نؤسس لمنهجية القبول بالأخر ومفهوم التسامح الثقافي لا نستطيع أن نستلهمه داخل أطر الثقافة إلا بمناقشة مفهوم المخاصمة الفكرية أو مخاصمة الفكر والتنكر له تنكرا تاما حيث تعتبر هي المسؤولة عن شيوع نهج التكفير في حياتنا ولا أقصد التكفير الديني فقط، وأن كان أخطر أنماط التكفير ولكني أشير أيضا إلى التكفير السياسي والعرقي والثقافي وكل أنماط الاستبعاد والإقصاء،أن التكفير هو النهج الكاشف عن مخاصمة التفكير و الانقلاب ضده ولا غرابة في ذلك فالمفردتان اللغويتان فكر وكفر تنتميان إلى مادة لغوية واحدة من حيث أصل الاشتقاق أنها الفاء والكاف والراء (فكر). أن مسألة تثوير الفكر الذي نحتاجه هي المسألة الهامة لوضع حد للمخاصمة الفكرية أن التنوير كي يصبح ناهضا بالمفهوم الذي يجعله يسبق التثوير وممهدا له عليه أن لا يتخلى عن أهم سلاح للفكر إلا وهو النقد وأن مفهوم التوضيح وتحرير المفاهيم والمصطلحات بحاجة إلى تأكيد أن موقفنا من الحضارة الحديثة يجب أن يكون موقف التفاعل النقدي الخلاق.وهو موقف لا يقوم على التعامل معها من موقف براجماتي يعتمد على استيراد المنتج التكنولوجي مع تجاهل أساسه العلمي والمعرفي كما أنه لا يقوم على استيراد النظريات العلمية والمعرفية ومحاولة فرضها بطريقة ميكانيكية آلية في بيئة

ومناخ ومجالات مغايرة للبيئات والمجالات التي أنتجتها،لقد تم تطبيق نهج الاستيراد خلال عقود طويلة –في القرنين التاسع عشر والعشرين.ولم ينتج لا في تأسيس مجتمع علمي ولا في خلق مناخ للتفكير العلمي والعلة كما يذهب لها حامد أبو زيد أننا نظرنا إلى التفوق التكنولوجي العلمي فقط لدى الغرب دون النظر إلى تفوقهم في المجالات الفكرية والفلسفية والثقافية والفنية أي دون مجال النشاط الروحي الذي تصورنا أن رصيدنا الثقافي فيه يتفوق على أنجاز الحضارة الحديثة (وهنا نرى دول الخليج العربي مثلا يستهلكون الحضارة الغربية في المجالات العلمية كافة دون ان يكون لمجالات الفكر والحريات وحقوق الانسان اي مجال يذكر في حكمهم) وما تزال دعوات النهضة إلى أننا يجب أن ننهض في المجالات العلمية والتكنولوجية بمعزل عن تطور علومنا الإنسانية والتفاعل مع المناهج الإنسانية في الحضارة الحديثة، أن الإنسان المنتج يجب أن يحمل سلاح النقد والتفاعل دائما معه يجب أن يفكر في الأجوبة قبل اختيار أحدها والاستعداد للتخلي عن قناعاته إذا ثبت له عدم دقتها وهذا حال المثقف الذي يكون مستعد للتخلي عن قناعاته إذا ثبت له عدم دقتها والاهم من ذلك كله عدم قبول الرأي الشائع دون فحص ونقد، أنه منهج الشك والمراجعة وإعادة النظر، لا منهج الإيمان الأعمى واليقين الزائف والطاعة والتقليد أعتقد أن خوفنا من منهجية التفاعل الثقافي والحضاري بحجة الخوف من العولمة هي مسألة غير مستساغة لان العولمة هي ليست ظاهرة جديدة تماما وغير مسبوقة فكل الثقافات في العالم القديم ارادت أن تسيطر وتنتشر بالغزو والثقافة العسكرية، وأن حلم الأسكندر الأكبر تلميذ أرسطو كان يتمثل في نشر الثقافة اليونانية – نمط الحياة والنظم السياسية والاجتماعية والحربية في العالم كله لكن الذي حدث هو مزيج مركب من الثقافة اليونانية والثقافات المحلية حتى أصبح يعرف باسم الثقافة الهيلينية وحاول الرومان ما حاوله اليونان وفي هذا السياق تم استخدام "المسيحية " حاملا لهذه العولمة الثانية لكنها كانت المسيحية الرومانية الغربية المعادية سياسيا ودينيا للمسيحية الشرقية وكانت الحركة الثالثة في تأريخ العولمة هي على حد تعبير بعض الباحثين "العولمة الإسلامية" مع تحفظنا على هذا التركيب الهجين فلا يوجد هنالك عولمة اسلامية بالمعنى الحرفي للكلمة وانما احتلالات اسلامية لدول تم تطبيق المنهج الاسلامي

الديني عليها، ،ومن اللافت للانتباه أن القرآن في أول سورة الروم يتبنى من الصراع الذي كان قائما بين الروم والفرس موقف التعاطف مع الروم الذين هزمهم الفرس في أحدى المعارك آنذاك لأنهم كانوا حملة رسالة دينية، لكن هذا التعاطف يتحول إلى صراع تأريخي وحروب دامية بعد ذلك إلى أي حد يمكن النظر إلى هذا الصراع التاريخي بوصفة صراعا ينتمي إلى تأريخ العولمة ؟ ينبغي معرفة مسألة مهمة إلا وهي أن العولمة الحديثة تختلف في شكلها وجوهرها وأدواتها وفي آلياتها لفرض نفسها ولكنها لا تختلف جوهريا عما سبقها من عولميات ولعل هذا يفسر إلى حد ما أن بعض المنظرين السياسيين للعولمة المعاصرة بقيادة الولايات المتحدة افترضوا أن الإسلام واحد من الإخطار التي تهدد تلك العولمة ومن هنا منشأ مفهوم صراع الحضارات أعتقد أن هذه الأفكار بمجملها هي أفكار متشائمة بالتعاقد مع منهجيات العولمة فلنفرض أن العولمة اليوم تسعى لسيطرة دولية شاملة على كل منابع الثقافة العالمية وجعلها باتجاه أوحد ولكن هذا لا ينفي قدرتنا على الاستفادة من مناهجها بشكل يجعل منا مثورين للفكر لا منورين حيث أن منهجية التثوير المطلوبة هي التي تتأتى من قدراتنا على الاستفادة من مناهج العولمة، أننا وبشكل دقيق نستطيع أن نستخدم فكرنا بدقة متناهية للاستفادة من مناهج العولمة كي نجعلها بقدرات التثوير المطلوبة، أما أننا نبقى ندور في دوائر الصراع الحتمي التي نتصورها مع الغرب وبنفس الوقت نريد الاستفادة منه هذا مما يتنافى مع مشروعية الاستفادة من الأخر، الأخر لا ينظر ألينا كما نحن ننظر أليه دائما بعين المؤامرة في حين هو لا ينظر ألينا بهكذا شكل أن الأخر تختلف نظرته ألينا فهناك نظرة ألينا سياسية وأخرى ثقافية وأخرى منهجية أكاديمية بحثية وهكذا علينا أن نعرف هذه المسألة ولا نقوم بخلط الأوراق دائما مع الأخر مهما يكن....

والان لنتسائل

هل إن للأديان والخطابات الدينية اثر في انتكاس التنوير و التثوير أم لا ؟ هذا ما سنراه في الفصل القادم؟

الفصل الثامن

الخطاب الديني التقليدي في مرايا النقد المعاصر

وقدرة الأديان على اختزال المفهوم الإنساني

أولاً

هل الدين اختراع بشري لطمأنة النفس بعد الموت؟؟.....

في هذا الفصل سنتناول الخطابات الدينية الإسلامية الحالية، ونسلط عليها الجوانب النقدية وبداية علينا معرفة ماهية الدين وكيفية نشوء الأديان وما هي حاجة البشرية للأديان، وهل اختزل المفهوم الإنساني في الأديان؟ ثم سننتقل إلى الخطابات الناشئة عن الأديان وبالذات الخطاب الإسلامي لأنه هو الذي يهم في هذا الفصل...

لقد وجدت البشرية على الأرض برؤى وكيفيات مختلفة النظرات إلى منشأها ووجودها وكيانها على وجه البسيطة ووحدة الأديان بوجود البشرية وأيضاً باختلاف كثير فإذا كان أرسطو قد عرف الإنسان بأنه

«حيوان ناطق» أي مفكر فقد عرفه غيره من الفلاسفة بأنه

« حيوان متدين» فذهب هيجل مثلاً إلى أن « الإنسان وحده هو الذي يمكن أن يكون له دين وإن الحيوانات تفتقر إلى الدين بمقدار ما تفتقر إلى القانون والأخلاق» [1] ذلك لأن التدين عنصر أساسي في تكوين الإنسان والحس الديني إنما يكمن في أعماق كل قلب بشري بل هو يدخل في صميم ماهية الإنسان مثله مثل العقل سواء بسواء على حد تعبير ولتر ستيس الومان والأزل [2]. وهذا شيء يخالف الواقع العقلي طبعا لان الدين هو منتج عقلي خالص،ولكن رؤية الومان يشابهها ما ذهب اليه صوفية الإسلام كالجنيد البغدادي وأبن عطاء الله الاسكندري وغيرهما إلى القول بأن الإيمان فطري في النفس البشرية التي كانت سابقة في وجودها على البدن وإن البدن هو الذي حجب الإيمان ومنع ظهوره وهي فكرة لخصوها فيما سموه «بالميثاق الأعظم » مستندين فيها إلى قول القران « وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن

---

١ – هيجل موسوعة العلوم الفلسفية، دار التنوير بيروت ،١٩٨٣ ط١ ص ٤٧ – ٤٨ .

٢ – ولتر ستيس الومان ، مقال في فلسفة الدين، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر،١٩٦٧ ،بيروت ،ص٤٥

تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين»[1] وإذا سلمنا بأن الحس الديني جزء أساس في تكوين الإنسان وإنه موجود بدرجات متفاوتة عند الناس جميعاً فقد يكون مطموراً عند من يحاول حجبه أو يمنعه من الظهور بل ربما يجحد وجوده وقد يكون عارماً وطاغياً عند الصوفي الذي يرى العقل الإلهي في كل حركة كونية من حبة الرمل في الصحراء إلى نجوم السماء فلا بد أن نسلم بالتالي: إن تفسير هذا الحس الديني قد خضع لنفس التطور الذي خضع له الإنسان فأختلف وفقاً لمراحل كثيرة لارتباطه ارتباطا وثيقاً بالإطار الثقافي الذي وجد منه. و الأديان ابتكرتها البشرية نتاجا عقليا خالصا أفيوناً للشعوب وملهاة لها فتعدد الأديان وتنوعها لحاجة ماسة بشرية إلى سد نقصٍ واكتمال أمور أخرى فلديك عبدة الأوثان وعبدة النار وعبدة الأبقار والشمس والقمر وهكذا دأبت البشرية ومنذ وجودها على عبادة الكثير من الأمور شأنها لسد نقص لديها، أو مراعاة لمصالح عليا اكتنفها المعبد بشخوصه الموجودين، ومن هنا نشأت كثرة من الديانات منذ أن دب على ظهر الأرض الإنسان فكانت الأساطير والخرافات والسحر والشعوذة ومحاولة السيطرة على القوى الخفية والتقرب إليها بالأضاحي والقرابين مما نرفد به تاريخ الشعوب في الشرق والغرب ثم ظهرت الديانات العشرية من زرادشتية الى كونفوشية الى بوذية وصينية.. الخ حتى عرف الانسان ما يسمى بالديانات السماوية: اليهودية والمسيحية والإسلام..والتي جاءت نتيجة تطور عقلي كبير ولقد دأب المسلمون إبان ازدهار حضارتهم على دراسة كل الأديان المختلفة وخصوصاً القريبة منهم لأنهم أدركوا ذلك الدور الكبير الذي يفعله الدين وتأثيراته المتنامية والكبرى على حياة الفرد والأمة حتى قيل أن دراسة شعائر الشعوب الدينية وانتماءاتهم تكشف عن طبائعهم وهكذا سافر (أبو الريحان «البيروني» في القرن الخامس الهجري إلى الهند وقضى فيها ٤٠ عاماً يدرس أولاً لغتها القديمة – السنسكريتية– ويتقنها اتقاناً يجعله يترجم إلى اللغة العربية عدداً من المؤلفات السنسكريتية. كما يترجم إلى السنسكريتية كتاب (أصول الهندسة) لإقليدس والمجسطي لبطليموس ولـ ديورانت)[2] وبعد فترة وجيزة كتب الشهرستاني أشهر كتبه الملل والنحل

١ – الاعراف.١٧٢

٢ – قصة الحضارة ،م١٣، ترجمة محمد بدران – لجنة التأليف والنشر بالقاهرة،بلا تاريخ ، ص١٨٦

الذي يؤرخ فيه الأديان عصره بمنهج علمي دقيق حتى أنه اشترط على نفسه بمقدمة الكتاب أن يتجنب التعصب والميل مع الهوى يقول: « شرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم من غير تعصب لهم دون أن أبين صحيحه من فاسده وأعين حقه من باطله وإن كان لا يخفى على الإفهام الذكية في مدارج الدلائل العقلية للمحات الحق ونفحات الباطل» [1] ولكن مع ذلك التعصب لمذهبه وعده أفضل المذاهب وطعن في الكثير من المذاهب وعد عقائدهم فاسدة وهذا مما يخالف الموضوعية المهمة في هذا المجال إذ تناول الأديان والمذاهب يرجح ما لديه على ما لدى غيره ولا يكتفي بذلك بل يستخدم الطعون والضرب بالآخرين وآراءهم، وعوداً على بدأ.. فكتب الشهرستاني عن المجوس واليهود والنصارى والمسلمين كما كتب عن الصابئة وعبدة الكواكب والأوثان وعبدة الماء ومعتقدات الهنود لا سيما البراهمة فأصبح كتابه مجمعاً شاملاً للديانات وواقعها.. ولكن لا توجد كتب متخصصة إلى الآن إلا ما ندر في تأثير الأديان وواقعها على الشعوب. تقدم لنا الحضارات التي عاشت في بلاد الرافدين على سبيل فرصة فريدة لنشأة الدين لديهم وتطوره في منطقة ذات أجناس وأفراد مختلفين لديهم رؤى عديدة وكبيرة فلقد كشف علماء الآثار عن بقايا أقدم المستوطنات القروية « جيرمو في العراق كاتل هييوك في تركيا وأريحا في فلسطين » التي كانت موجودة في الألف السابع قبل الميلاد وكانت لديهم رؤى متطورة وحديثة لتعالمهم مع الأرض بسقيها وحرثها وزراعتها والبناء المتعالي لديهم ولكن إلى جانب هذه الأمور كان هؤلاء الناس على وعي بالقوى الروحية التي يعتمد عليها وجودهم وتشهد على ذلك بقايا المعابد والهياكل وأماكن التضحية وتقديم القرابين والتماثيل وتماثيل الآلهة وغيرها من الأمور ومع ظهور الكتابة التي وجدت أولاً في أوروك (أو أرك» حوالي سنة 3000 ق. م ظهر مصدر جديد من الشواهد التي زودتنا بالعديد من الوثائق الطينية الكتابة وكذلك بألواح الكتابة التي استخدمت العلامات السومرية والتي بينت فيها بعد أي بعد تفسيرها طرق عباداتهم وأديانهم المختلفة والنماذج من الديانات العراقية القديمة لدى السومريين والتي انعكست

---

١ - الملل والنحل ص٢٣ طبعة الحلبي عام 1961

فيما بعد على خلفائهم في حكم العراق أي البابليين والآشوريين والعيرميين وغيرهم هو أن الكون يتسم بالنظام وأن كل ما يمكن أن يدركه الإنسان فهو انعكاس لتجلي العقل الإلهي ولنشاط خارق للطبيعة والعناصر التي يتألف منها الكون لدى السومريين هي: السماء والأرض ويعتقدون أن البحر هو سبب انبثاق الكون وهكذا كانت لديهم معابدهم وكهنتهم وفق هذه الظواهر الطبيعية في تحديد الدين لديهم كما وضع السومريون مئات الأسماء المقدسة وصنفوا كل منها على أنه إله والاله السومرية (دينثر) وهناك أساطيرهم الكثيرة في تحديد معاني الإله « كي تعني الأرض أو الأسفل وهي زوجة الإله ويظهر الزوجان معاً في النصوص البابلية القديمة ولقد كان آن إله السماء المذكر وكي إلهة الأرض المؤنثة ملتصقين في البداية ثم تزوجا وأنجبا ابنهما أنليل» وهو إله الجو والعواصف لدى السومريين، ونحن هنا لسنا بصدد أن نستعرض الآلهة لديهم ولكن كانت تأثيراتها على تلك الشعوب قوية جداً ولها مدياتها الخاصة كذلك كانت الآلهة تتغير لديهم بتغير الحكم فمثلاً عندما هزمت المدينة المجاورة لمدينة أوروك أصبح إلهها أنليل (سيد الغلاف الجوي والرياح) وهذا كدليل وأصبح آن عبادتهم كانت ملهاة لهم وسداً للنقص لديهم والمناقشات الفلسفية المتعلقة بأدوار بعض هذه الآلهة وقواها النسبية فوجدت تعبيراً عنها في الكتابات والقصص الأساطير بأوسع معنى لهذه الكلمة ومنها أساطير ملحمة كلكامش وغيرها من الملاحم التي وردت مدياتها التاريخية لهذه الحقبة من الزمن وورد ذكر الآلهة بها كثيراً وذلك مما يدل على تأثير الآلهة والأديان في وجودهم كثيراً ومن أسباب اقتفاء الأقوام للأديان المختلفة هو تغيير نشوءها وعودتها إلى الأرض أو إلى عوالم خفية فيقص أنكيدو أحلامه على كلكامش ويصف العالم السفلي بأن الحياة فيه كئيبة موحشة فهي انعكاس شاحب للحياة على الأرض ويروي له كيف سيق إلى بيت الظلام وهو يقصد القبر في ذلك:-

إلى البيت الذي لا يغادره من يدخله....

إلى الطريق الذي لا عودة منه....

إلى المكان الذي لا يرى سكانه نوراً ولا ضياء...

حيث الغبار طعامهم والطين قوتهم

وسنبين وفق منهجية البحث والنقد مفهوم الإله لدى الحضارات الرافدينية القديمة حيث كان للآلهة في بلاد النهرين دور كبير في حياة الإنسان ، وكانت أنواع العبادات لهذه الآلهة وطبيعتها معقدة للغاية وذلك لأن من وقف على قراءة هذه العبادات ما زال عاجزا عن إستيعاب جوانب كثيرة من النصوص الدينية ، وكانت لدى هؤلاء السكان عدد ضخم وغير مألوف من أسماء الآلهة فيها حيث كان للسومريين وحدهم ٣٦٠٠ آلهة حيث ساهمت هذه الآلهة ببلورة نظرة الى الإنسان لديهم وعلاقته بالإله ، وكان لهذه الآلهة دور كبير على الجانب الإنساني لدى سكان هذه المناطق، وهنا يطرح سؤال كيف استطاع السومريون مثلا لوحدهم أن يؤمنوا بهذا العدد الضخم من الآلهة في منطقتهم الصغيرة والمحدودة ، وهنا يجيب العالم الألماني (فون زودن) عن هذه الإشكالية:

تظهر المصادر أن آلهة المدن كانت منظمة على غرار حكومة ملكية تتضمن مناصب مماثلة لما موجود في القصور الملكية لحكام المدن ، أي إداريين بوظائف مختلفة ، وكذلك حرفيين من الآلهة وبذلك هم نقلوا طابع النظام الدنيوي الى عالم الآلهة.

حظي أمير أو حاكم المدينة بمكانة تقديرية خاصة إستنادا الى كونه نائبا أرضيا لإله المدينة.

وبذلك هذا يفسر كثرة عدد الآلهة لدى السومريين ، فهم يتقاسمون البشر للوظائف الإدارية ، ولم يكن بمقدور الأفراد دائما أن يتوسلوا بشكل مباشر الى آلهة المدن التي هي الآلهة الكبرى ، وغالبا ما كان لآلهة المدن في الوقت ذاته وظائف إضافية تتجاوز نطاق بلاد بابل ، فقد كان (آن) إله مدينة أونوج / أوروك كبير الآلهة أيضا وذلك بصفته إله السماء ، ويليه (إنليل) إله مدينة نيبرو / نيبور إله الفضاء و المسؤول عن تعيين الملوك الذين يخضع لهم حكام المدن أو خلعهم عن الحكم ، أما في محيط مياه الأعماق حيث تتوافر إمكانية الحياة فقد كان يستقر (أنكي) إله مدينة أريدو ، وكانت تقف الى جانبه الآلهة الرئيسية الثلاث آلهة أم تحمي الخصب لدى البشر والحيوانات وكانت تحمل عدة أسماء ، فكانت تعرف بإسم (نين خورسانجا) في مدينة كيش و (باوا) في لجش و (نيدابا) كآلهة للكتابة

والحبوب في مدينة (أوما) ومن الآلهة الكوكبية (نانا) إله القمر في مدينة (أور) ، وكان يعد والدا لإله الشمس (أوتو) إله مدينة لارسام ، أما الآلهة ذات الصورة البهية (إننا) (سيدة السماء) فقد كانت ذات هيئة متبدلة ، مرة الآلهة الأم ، ومرة آلهة الزهرة ، ومرة آلهة الحرب ، إذ عثر على معبد لها في كل من مدينتي أونوج وزبالم ، كما كانت هناك آلهة للقطعان وكان حيوانها المقدس هو الخروف ، ولو يتساءل سائل ويقول لماذا كل هذا التنوع في الآلهة لدى السومريين ، وما هو أثره في الجانب الإنساني ، وللإجابة:

تعدد الآلهة لديهم يدل وبشكل كبير على سعة الأفق لديهم والمخيلات وهذا بحد ذاته يعتبر جانب إنساني ، فهم قد خصصوا لكل تفاصيل الحياة المحيطة بهم هذه الآلهة.ومما يدلل ايضا على ان الدين هو اختراع بشري لمعرفة مابعد الحياة، لان الانسان بطبيعته يهاب المجهول، من هنا يرضي قضاياه الروحية بنشأة الاديان.

عندما يعطى شيء في حياتهم إله متخصص به هذا دلالة على أهميته لديهم ، فعندما نقول أن هناك إله للأم لديهم هذا يعني أهمية الجانب الإجتماعي الذي تحتله الأم ، أو آلهة القمر هذا يدلل على سعة أفقهم في النظرة الى الكواكب ومحاولة إستكشافها ، وهذا هو جانب علمي بحت، وعندما يخصصون إله مسؤول عن تعيين الملوك هذا يدل على أهمية التشكيلات الحاكمة لديهم، فالآلهة تدخل في شتى تفاصيل حياتهم ، بل كانت لديهم آلهة للحماية وحفظ النظام الكوني وتعرف بإسم (مي).

كذلك فأن إسقاط وظائف البشر على الآلهة نفسها يدلل وبشكل أكيد ولا يقبل الشك على أنهم يعدون الآلهة تكوين بشري يشترك معهم في حياتهم العامة ولكن هو أعلى وأسمى منزلة لإكتساب الصفة الروحية في حياتهم ، وهذا ما يحتاجونه هم والدليل أنهم كانوا يجعلون الآلهة تلد إله آخر مثلما ولد إنليل الإله (نينورتا) في مدينة ينبرو.

ولو إنتقلنا الى نماذج أخرى من الآلهة بدأ في نحو ٢٤٠٠ ق.م ظهور (إليوم) الإله كعنصر في الأسماء الأكدية الشخصية المركبة التي تشتمل على أسماء الآلهة ، وبعد ذلك بقليل يظهر إلى جانبه الثالوث الإلهي الكوكبي السامي العديم (سين) (القمر) ، (شمش) (الشمس) وقرينته (أيا)، عشتار (الزهرة) وظلت بعض الآلهة من العهد السومري وحتى الأكدي مثل (إنليل) الإله الذي يختار الملوك ويعينهم ، وبذلك نجد أن بعض الأشكال

الرئيسة في المجمع الديني السومري إنتقلت الى دائرة الآلهة السامية القديمة.

لقد بحث الإنسان العراقي القديم عن آلهة تربط حرصها على حماية الخليقة بتوفير الرعاية للأفراد وتتولى هذه المهمة ، وتعد بعض أنواع الآلهة لديهم نالت مكانة مقدسة أكثر من الأخرى ، وليس أدل من ذلك إله الشمس (شمش) وهو من أكثر الآلهة البابلية ذات الطابع الكوكبي – النجمي التي لقيت التقدير في العصر البابلي القديم في كل أرجاء البلاد وذلك بوصفه إله للحق والعدالة ، وهنا يتضح جانب إنساني كان يعمل عليه سكان تلك المناطق بإنطلاقهم بسمو المبادئ الإنسانية الخالدة بخلوده على وجه الأرض مثل مبدأ الحق أو العدالة وهذه مبادئ إنسانية بحتة وضع لها البابليون آلهة ترعاها خاصة.

وكان لديهم الإله نبو المعبود في مدينة بورسيا وهو إبن الإله مردوك إله الطقوس ، وكان نبو خاصا للكتابة والمتعلمين [1] ، وهذا هو جانب إنساني رائع يخصص له السومريون آلهة خاصة ، فهم يضعون للتعلم آلهة تحميها ، وتجدر الإشارة الى تعامل السومريين مع الآلهة وكذلك البابليين تعامل بشري بحت ، فهم يضعون آلهة وسرعان ما تنسى أو لا يكون لها شأن مميز مثل عبادة الإله مردوك الذي لم يكن ذا شأن مهم من قبل صعود سلالة حمورابي ، ثم عندما صعدت سلالة حمورابي كان لمردوك شأن كبير ، فقد أصبح إلها للطقوس وصار كوكب المشتري (جوبيتر) خاصا به ، وهذا التعامل مع الآلهة يدلل على أن الآلهة لدى العراقيين القدماء شأن حياتي بحت كحال أعمالهم وشغلهم ، فهم يحتاجون الى قوة روحانية تحميهم ولكن حسب ما يريدون وليس حسب ما تريد هي ، وفي العهد البابلي فقدت معظم الآلهة السومرية التي بلغ عددها الالاف أهميتها خلال العهد البابلي وعلى رأسها آلهة الحماية ، ولكنها لم تغب تماما في طيات النسيان لدى رجال الدين وفي بعض الشعائر الدينية ، وكذلك فأن تغير الآلهة لديهم ونسيان بعضها بل تركه وصعود آلهة أخرى هذا هو مؤشر تطور في تلك الشعوب وذلك لأن حياتهم تتطور شيئا فشيئا من عصر لآخر فيحتاجون آلهة تتناغم وتنسجم مع ذلك العصر ، كما أن لهم آلهة ذات وظائف متعددة وذلك لأهميتها لديهم ومنها عشتار آلهة الزهرة التي هي ذات أهمية

---

1. Fr . Pomponio : Nabu > rom 1978.
E . Von Weiher : Der Babyloni Schegott Norgal > AOAT 11 1971.

مزدوجة لافتة بشكل خاص لدى البابليين وذلك بوصفها آلهة للخصب والحرب معا فكانت الأم الطيبة والسيدة التي تحمي العاهرات في آن واحد ، كما تطورت العبادة لديهم وعلاقتهم بالآلهة ، فيلاحظ في الألف الأول (ق.م) أن الناس تخلوا تماما عن تحديد الأسماء وصاروا يتحدثون فقط الإله والآلهة وقدرته على إبصار كل شيء وتحقيقه ، ولم يكن ذلك يتضمن إنكارا لحقيقة وجود آلهة متعددة إلا في حالات متفرقة ونادرة ، ومن التأثيرات المهمة أن البابليين أخذوا فكرة التسامح الديني من السومريين وشملت آلهة الشعوب المجاورة أيضا لأنهم غالبا ما قاموا بإجراء مماثلة لها مع آلهتهم الخاصة ، وهكذا نرى فكرة التسامح الديني لدى السومريين وهي فكرة إنسانية تبلورت لدى هذه الشعوب بفضل مبدأ تعدد الآلهة هذا المبدأ الذي ساهم وبشكل فعال في إنفتاح بعضهم على بعض وكيف لا وقسم منهم يعبد الشمس والآخر القمر وقسم يعبد الكواكب وقسم يعبد البحار والأنهار مما دعاهم لاحترام آلهة بعضهم البعض الآخر وإلا لأصبحت مذابح بينهم كمدن متجاورة.

تختلف الحضارات التي عاشت على أرض الرافدين في عباداتها وإتجاهاتها الإلهية كما عرضنا لذلك ، ولكن الآشوريين اتفقوا مع البابليين في عبادة الآلهة نفسها غالبا ولكن تصوراتهم الدينية لم تكن متماثلة دائما وذلك لأن هناك تأثيرات خارجية وقعت على بلاد آشور مما جعلهم يتفقون بعباداتهم ومنها حصول مزاوجة بين الإلهين (أن و أدد) وهذا ربما كان نتيجة تأثيرات أجنبية وخضوع بلاد آشور في فترة زمنية محددة للسيادة (الحورية – الميتانية) قادت الى تبدلات في مجال المعتقدات الدينية مع بقاء آشور الإله رمزا وإلها وطنيا عاما وهنا أثرت التصورات الإلهية للحوريين بشكل قوي وواضح في المعتقدات الآشورية ، ولو أن أسماء الآلهة الحورية لم تذكر كثيرا في النصوص ، وسادت المطابقة بين عشتار الآشورية والآلهة الحورية شاوشكا ، وكذلك بين أدموتشوب كبير الآلهة الحورية ، ولا نجد في النصوص –خارج إطار الأسماء الشخصية– شيئا يذكر عن آلهة آلاف المهجرين في المملكة الآشورية الحديثة العظمى.

مما يثير الإنتباه في المسألة الإنسانية الحقيقية للتراث الثري الخالد الذي تركته هذه الآلهة هو مسألة التسامح الديني الذي كان يتمتع به السومريون والذي أسلفنا في ذكره ضمن

هذا الفصل، وها نحن نرى سكان تلك البلاد يتمتعون بقدر كبير من التسامح أكثر من المسلمين حاليا ، فالسابقين كان لديهم أكثر من ٣٦٠٠ إله ويتعايشون في بقع صغيرة ومدن صغيرة مما يعني أن عوائل كانت تشترك بعبادة إله وأخرى بإله آخر وهكذا ، ومع ذلك فهم يتعايشون عيشة سلمية إلا ما ندر، حيث وقعت حروب كبيرة بينهم ولكن ليس بسبب الآلهة بل بسبب الماء والرعي ، والمسلمون لديهم إله واحد ويكفر بعضهم بعضا ويقتل بعضهم بعضا ، كما أن للإله فائدة كبيرة عند الشعوب القديمة حيث كانت تنظم حياتهم وتحدد لهم الآثام ومنها أن الإنسان يؤثم إذا ما كان يثير الشر والفتنة ضمن الأسرة أو أن لا يهتم بإنسان عار أو أن يضرب الحيوانات بلا مبرر ، وبمعنى آخر أن الآلهة لديهم تعتبر كقوانين تنظم حياتهم وتمنعهم من ممارسة العديد من الأمور الحياتية غير الصحيحة عبر وجود الإثم والعقاب ، ولم تكن الآلهة تغفر الخطايا دائما بل كانت تعاقب أيضا وذلك لكي تعبر عن جديتها في مطالبها ، وكانت القناعة الشائعة هي أنه توجد علاقة تناسب بين شقاء الفرد البشري وحجم خطيئته ، ومن ثم فمن المفروض أن تسير أمور من يحرص على الإيمان الصادق بشكل أفضل من الشرير ، ولكن غالبا ما كان المرء يقر في الوقت نفسه بأن هذا لا ينفي تمتع الأشرار بحياة أفضل من ذوي الإصلاح والاستقامة أحيانا.

ولكن موضوع تعدد الآلهة الذي أضفى فكرة التسامح الديني على الشعوب الرافدينية القديمة سبب لهم إشكالات في حياتهم ألا وهي أن الإنسان بات غالبا لا يعرف تماما ماذا يريد الإله منه ، وأنه قد يغضب الإله من خلال ممارسات يعدها عن جهل مرضاة للرغبات الإلهية الحقيقية أو أنه سيغيظ بعض الآلهة من خلال تفضيل آلهة معينة وإختيارها في الدعوات على آلهة أخرى ، وهنا تتجلى فكرة العدل الإلهي في العقيدة الدينية البابلية وتبقى في نهاية المطاف غير قابلة للحل كما هو الحال بالنسبة لأيوب في كتاب العهد القديم ولا شيء يساعد في ذلك غير الإستسلام للإرادة الإلهية ، حيث ورد في العهد القديم:

" وقال الله لأيوب: أنا القدير فهل من حقك أن تجادلني وتلومني ؟ إذن رد علي يا من تشتكي على الله ، فقال أيوب لله: أنا حقير فكيف أرد عليك ؟ بل أضع يدي على فمي ،

تكلمت مرة فلن أرد ، بل مرتين فلن أقول أكثر "[١].

وهنا يتجلى استسلام أيوب لربه وإستسلامه للإرادة الإلهية، ونلاحظ كيف ان القران استقى من العهد القديم هذه القصة وغيرها من القصص التي وردت فيه والتي كان مصدرها الاساسي الاساطير السومرية والبابلية، ولكن مفهوم الإرادة الإلهية بشكل عام كان مفهوما يسيره الملوك أو من يمثل الآلهة من كهنة المعبد حيث من الأمور اللافتة أن الناس بعد ٧٠٠ (ق.م) كانوا يؤمنون بإمكانية تحويل غضب الآلهة الى أي إنسان كان وهو لن يستطيع ملاحظة ذلك ، وتفرض الشعائر –علاوة على ذلك– رجالا مخصيين كان يضحى بهم لتأدية ذلك الدور ، بالنتيجة فأن الإختيار لهؤلاء يتم أما من قبل الكهنة أو الرجال المتنفذين بالدولة أو الملوك أنفسهم وهذا يدلل تحكم أهواء الملوك بالناس تحت يافطة الإرادة الإلهية أو رجال الدين كيف يتحكموا بالناس تحت مفهوم الإرادة الإلهية التي كانوا يضعونها حسب أهوائهم ، وهذا ما رأيناه حتى وقتنا الحاضر حيث تتحكم المؤسسة الدينية بالناس تحت شعارات إلهية ودينية يبتدعونها هم لأنفسهم ويحكموا بالموت على أناس لا يعلموا ماذا يحاك لهم خلف الكواليس حيث يحكموا بالموت على أناس ويأتوا لتنفيذ (القصاص العادل) كما يسموه بهم نتيجة تكفير الناس و آراءهم ومواقفهم وبالنتيجة العمل على إقصائهم من الوجود ، وهذا أخطر ما مورس ضد الإنسانية من قبل رجالات الأديان كافة دون إستثناء من ذلك العصر القديم حتى يومنا الحاضر.وهذا ما لاحظناه في محاكم ما يسمى بدولة الخلافة المهزومة في العراق وسوريا التي فعلوها في الموصل وكذلك بعض الميليشيات التي اسست لمثل هكذا محاكم في جنوب العراق بعد التغيير في ٢٠٠٣ وقبل سيادة سلطة الدولة والقانون.

كما لا ننسى ظاهرة التأليه الملكي التي كانت شائعة في بلاد مصر ولكنها قليلة في الشعوب العراقية القديمة على الرغم من ظهورها حيث شاعت ظاهرة التأليه الملكي في إطار العبادات الدينية لدى الملوك السومريين ثم الساميين أيضا وذلك بدءا من عهد شولجي ملك أور الذي إدعى الوهية أبيه أورنمو حتى حمورابي الذي أبطلها ولكنه لم يتمكن –وكذلك خلفاءه– من وضع حد لإنتشار أسماء شخصية تعبر عن الظاهرة ، مثل

---

١ – ٤٠ (١ , ٢ , ٣ , ٤ , ٥) العهد القديم

إسم حمورابي أيلي (حمورابي هو إلهي) ، ومن مظاهر إستمرار التأثر بشيوع ظاهرة التأليه بين عهدي شولجي ونرام سين قيام بعض الملوك الكاشيين بوضع العلامة الكتابية الدالة على الآلهة قبل أسمائهم ، أما الملوك الآشوريون فلم يؤلهوا أنفسهم حتى في عصور قوتهم الكبرى ، ولكنهم تلقبوا ببعض الصفات الإلهية وحولوها الى أغراض دنيوية.

ويؤكد (ف.فون زودن) أنه لا يمكننا توضيح ما إذا ظهر أي نوع من التأليه الملكي قبل العصر الأكدي.

إننا نجد في الكثير من أعمال فن النحت –ولا سيما في الأختام الأسطوانية العائدة الى العصر السومري المبكر– تصويرا لما يعرف بـ(الرجل ذي السترة الشبكية) الذي يرى آخرون أنه يمثل الملك وهو يظهر غالبا في هيئة حامي القطعان الأليفة أو ضمن المشاهد التعبدية ويتميز بضخامته ولكنه يظهر في العصور التالية غالبا بمظهر إله يحمي القطيع المقدس.

وعلينا أن لا نغفل ورود الآلهة في الملاحم وعلى رأسها إبن الآلهة (ننسون) الذي حملت به من ملك أوروك (لوجال بندا) جلجامش الذي ولد ثلثه إنسان وثلثه آلهة وجدته (سومر) متفوقا على رجالها بصفاته الجسمية والعقلية ، قويا ، ذكيا ، شجاعا ، أمسك بصولجان الحكم وهو في مرحلة الشباب ، وعندما خلقت الآلهة (آرورو) أنكيدو القرين والند والصديق لجلجامش تغيرت الأفكار والرؤى وصار التأمل العميق في بحر الموت وأشرعة الحياة يدفعان جلجامش للدخول في إنجاز فعل كبير ، كشف لرفيقه عن فكرة الوصول الى غابة الأرز الموجودة في أقصى مغرب الشمس وقتل حارسها خمبابا ، ذاك الفعل تعارض مع الإله إنليل الذي أوكل الى خمبابا حراسة غابة الأرز وهكذا تستمر الملحمة التي ترد فيها الآلهة على كل تفاصيلها حيث حاولت الآلهة عشتار إغواء جلجامش لكنه رفض عرضها منددا بخيانتها المعروفة لعشاقها وأزواجها وردا على تلك الإهانة أطلقت الثور السماوي في مدينة أوروك ليعيث فسادا ، ولكن جلجامش وأنكيدو ما لبثا أن تصديا له وقتلاه بعد صراع مرير وقدما قلبه قربانا للآلهة شمش ثم قرر مجمع الآلهة موت واحد من البطلين ووقع الخيار على أنكيدو ، أقام لأنكيدو طقوس الحداد وقبع في قصره وحيدا حزينا وصارت فكرة الموت تطارده ، يدرك جلجامش كربة الموت

فقط بعد مقتل أنكيدو غير أن هذا لم يكن بسبب الخوف على نفسه شخصيا ، بل بسبب خيبة الأمل لإدراكه حقيقة أن العظمة السامية للشخصية البطولية لم تنقذ الأخيرة من النهاية الطبيعية لكل الناس ، يحمل الهواجس والأفكار معه تعذبه حتى إذا وصل الى ارض الخلود (أوتنابشتم) ليسأله عن سر الحياة والموت ، وهكذا تستمر الملحمة مسطرة قدرات الآلهة على إمتدادها والملاحم تؤكد لنا التأثير الكبير للآلهة على حياة شعوب المنطقة بأجمعها ، كما إستخدم الإنسان الرافديني الرمز الأسطوري الكبير في حكاية البحث عن المجهول والمعرفة ، وهذا نجده في الكثير من كتب علماء الحضارات القديمة وكذلك لدى الباحثين بشكل خاص في أصول الحضارة السومرية وأيضا التكوينات الدينية التي رافقتها والتي تعتبر من أعدة تلك الحضارة وكذلك من العوامل المساعدة والأساسية لها ، ومن المهم الإشارة الى النص المعروف بإسم (إينانا وإنكي) وهو قصيدة ذات تكوينات مليئة بالدراما التي كما يبدو وظفت بشكل مؤثر وفق صياغة شعرية تسمو الى نطق الآلهة و تتماثل مع نصوص الحكمة ووصايا الطقوس التي عرفتها مدينة سومر آنذاك ، يروي النص قصة إنتقال التقاليد الحضارية من أريدو الى أوروك بطريقة أسطورية شيقة ، فالآلهة إينانا وهي الآلهة الرئيسية لمدينة أوروك وكذلك تمثل آلهة الحب والخصب فيما بعد عند السومريين ، هي التي تقرر ذات يوم زيارة آله الماء والحكمة (انكي) الذي يعد بمثابة الإله المعبود الرئيسي في مدينة أريدو ، وعندما يتم اللقاء ، يرفع أنكي كأسه ويشرب نخب (إينانا) قائلا:

بإسم قدرتي التي لا حدود لها ،
بإسم هيكلي المقدس المحفوظ بالصلوات ،
والأنفاس المقدسة،
قررت أن أعطي إبنتي (إينانا) ناموس الكهنوت ،
وسمات الألوهية المطلقة ،
سأمنحها بريق التاج النبيل ،
لتغدو ملكة عظيمة فوق عرش فريد ،
كسفينة من خشب الأرز تمخر مياه لبحر الزمن القادم ،

لـك كـل ذلـك لتكوني كما أريد ،
قالت إينانا:
لقد قبلت بما سمعت
ولتباركني أوروك المقدسة
وليقيل عثراتي إنكي ،
المقدس العظيم.

كما تتحدث لنا الأساطير عن قدرة الآلهة في إيصـال أقـل النـاس شـأنا الى دفـة الحكـم والملك وهذا ما دون على رقيم سومري يوجز بشكل مكثف حيـاة ذلـك الملـك العظـيم ، ونقرأ المدون على النحو التالي:

أنا سـركون
الملك العظيم ، ملك أكاد ،
أمي كانت كاهنة معبد
ولم أعرف لي أبا
أعمامي أحبوا المناطق الجبلية وسكنوا فيها ،
ومدينتي أسمها (أوزو بيراتو)
هي مدينة على ضفة الفرات ،
حملت بي أمي الكاهنة سـرا ،
وعندما ولدتني تملكها الخوف ،
فوضعتني في سلة من القصب ختمتها بالقار الأسود ،
وأنزلتني في الماء الذي لم يغمرني
ماء الفرات المقدس
هو الذي حملني الى البستاني (آكي) ،
هو الذي إنتشلني عندما كان ينضح الماء من النهر بسطله ،
آكي الرحيم ، أخذني إليه كإبن له ورباني ،
ثم جعلني أعمل بستانيا في أرضه ،

وبينما أنا أعمل في البستان
منحتني عشتار حبها ،
فصرت ملكا.

حيث يتبين من النص كيف كان الملك سرجون شخصا معدما ، ولكن بسبب حب الآلهة عشتار له وصل الى الملك بعد أن كان معدما ، وهذا يؤكد تأثير الآلهة الكبير على عقلية وممارسات وحياة شعوب بلاد الرافدين التي وصلت الى قمة الحضارة الإنسانية في حينها.

ثم إن ظهور عبادات أخرى وديانات مختلفة اتخذت من الحاكم نائباً عن الآلهة في الأرض فقد منحته الآلهة سلطة يتصرف فيها كيفما يشاء والآلهة تتوقع منه أن يعامل الأيتام والأرامل بكل رقة ورحمة واسعة إلى أن تطور الأمر فأُله الحاكم وأصبح هو الإله لدى الكثير من الشعوب ولا سيما المصرية القديمة حيث خوفو وخفرع أصبحا إلهين يُعبدان من قبل الشعوب المصرية القديمة حيث احتفظ علم الآثار من بقايا مصر القديمة بالشيء الكثير الذي يرتبط بالدين أكثر من ارتباطه في الحياة الدنيوية وهذه المادة الدينية تتجلى في التراث المصري القديم بتشييد الأهرامات واتخاذها مقابر لملوكهم (آلهتهم) ومن المحتمل أن يكون التصور الرئيس الكامن خلف الهرم المدرج هو الصعود إلى السماء والى الشمس ولقد عدل التصميم في الأسرة الرابعة لصالح الهرم الحقيقي وأشهر الأمثلة على ذلك هي أهرامات خوفو وخفرع ومنقرع في الجيزة..

وكتطور تأريخي لعبادة المصريين القدماء فقد كانت عبادة الشمس في هليوبولس حجر مخروطي الشكل يُسمى (بن بن) هو الذي تمت محاكاته فيما يبدو وإن لم تكن المحاكاة دقيقة في بناء الأهرامات ديانة مصر القديمة [1].

وأرتبط هرم خوفو الأكبر في الأذهان كغيره من الأهرامات بأنه معبد للموتى تقام فيه عبادة الملك الميت.. وكان المصريون يعتقدون أن الملك الميت يصحب إله الشمس في رحلته كيما يشهد في عهد جديد ومن الواضح أن ذلك ضمان لبقائه حياً بعد الموت. كذلك كان إختراع الكتابة جزءاً هاماً من التقدم الذي تم مع بداية العصر التاريخي (3000 ق.

١ – أ . أرمان . ت: عبد المنعم أبو بكر ص٦٨

م) وتمثل ألواح (الكينا أو نارمو) مرحلة أولية في الكتابة الهيروغليفية فقد نظر المصريون إلى الإله تحوت Thoth كاتب الإله على أنه مخترع الكتابة لكنهم ربطوا بين وظيفته ووظيفة زميلته الإله سشاتالتي[1] يعهد إليها بأرشيف الحوليات الملكية ولا شك أن الكتابة كانت دائماً هامة في الطقوس الدينية ولقد اعتقد المصريون أن دورها يجاوز الأغراض المباشرة للتسجيل والتوصيل وهكذا نرى دور الآلهة لدى المصريين القدماء تأثيراتها في كل مدياتهم العامة و الخاصة حتى ضمن الكتابة يعتقدون بتأثيرات الآلهة عليهم كذلك تأثيرات الدين على الشعوب المصرية القديمة حتى على المفاهيم الأخلاقية المتضمنة في الديانة المصرية على نحو أفضل فلو قرأنا « أدب الحكمة» بدلاً من تحليل النصوص المخصصة مباشرة للأسطورة والعبادة.

فالسلوك المستقيم طبقاً لتعاليم (بتاح حوتب) يقول ديورانت عن تعاليم بتاح حوتب إنها من المؤلفات الفلسفية ويرجح تأريخها الى 2800 ق. م أي ما قبل كونفشيوس وسقراط وبوذا بألفي عام و ٣٠٠.[2]..

كما وضعوا رباً للحقيقة والعدالة والوفاق وهي الإله (ماعب) وهناك نصوص تمتدح فضائل أخرى كالتواضع وضبط النفس والصبر والحكمة فهناك نقوش جنائزية لنبيل من الدولة القديمة جاء فيها «لم أتفوه قط بقولٍ سيء ضد الناس لشخص ذي نفوذ فقد أردت أن تكون صورتي حسنة أمام « الإله العظيم» لقد قدمت الخبز للجائع والكساء للعاري» والإشارة هنا إلى الإله العظيم تعني الإيمان بيوم الحساب بعد الموت لديهم «الإله العظيم وسيد القضاء لديهم هو اوزريس» [3]. وكان الخلود أيضاً هو من هاجس تأثير الأقوام السابقة والأمم السالفة حيث اتخذوا من الأديان وتأثيراتها عليهم أسلوبا لخلودهم وسداً لهذا التفكير الذي أرقهم لا سيما ملوكهم فلدى المصريين القدماء التوحد مع اوزريس هو الأمل الأساسي للخلود فكانت هذه نظرة المصريين القدماء كما كان للسومريين أسلوبهم في الخلود الذي جسدته ملحمة كلكامش وفي انتقاله إلى اليونان وكان

١ – ن المصدر السابق.

٢ –قصة الحضارة ج٢ ص١٤٩

٣ –ن المصدر السابق.

اسمها في أرجوس (هيرا) أي السيدة وفي الحضارة اليونانية هناك الكثير من الديانات والعبادات التي أثرت في هذه الشعوب ومنها الإله زيوس حين جاء الهيللينون إلى الجنوب في الألف الثانية ق.م وجلبوا معهم إله السوء. لهذا كان العظيم ديوس أو زيوس ومعنى الكلمة (السماء) ومن الطبيعي أن يمر الإله نفسه بألوان من التحولات المختلفة ففي كريت حيث وجدت حكايات كثيرة عن مولد زيوس امتزج بالإله المحلي بالخصوبة وتوصي أسماءه المتعددة بأنه كتبت له السيادة على وظائف معظم الآلهة المتخصصين فقد أدرك اليونانيون على نحو غير عادي وجود إله عالٍ محيط بكل شيء وأصبح زيوس هو الإله الذي ترى الاستقامة وظهر اتجاه نحو وحدانية ممكنة وتطلب عيد الإله زيوس في أولمبيا عقد هدنة بين اليونانيين المتحاربين وهكذا نرى الآلهة في هذه الحضارات الثلاثة العظيمة وهي حضارة بلاد الرافدين والمصرية والحضارة اليونانية القديمة نراها تشترك برعايتها للآلهة وحسب حاجات مجتمعاتها من حيث حاجتها لإنهاء الحروب أو الخلود أو الكتابة أو الأكل أو الشرب أو السفر أو علاقاتها مع بقية الكائنات فنرى قوة الدين وتأثيراته في هذه الشعوب تكاد تكون طاغية على جميع أساليب الحياة لديهم وفي نقلة نوعية إلى الديانات في بلاد فارس ولقد كشفت ديانات الهند وإيران تحت التأثير الأزلي وعن عدد من الخصائص المتماثلة فهناك عدد من الآلهة يظهر في كلا الحضارتين على سبيل المثال – الإله متى – وهناك تصورهما المشارك لنظام الكون كما كان لطقوسهما الدينية الكثير من السمات المشتركة ويرجع السبب في ذلك إلى اشتراك الشعبين في حاجات متشابهة استطاعت أسطورة الإله مترا أن تحلها لديهم حيث تكشف ديانة الأربعين عن طريقة حياتهم فهي ديانة شعب يعيش على مقربة من الطبيعة، ويجد فيها المتعة ويخشاها في آنٍ معاً كما ظهرت لديهم الديانة الزرادشتية في شمال شرق إيران وزرادشت أو (زور أستر) وهو الاسم الذي شاع عند اليونان ولكن اسم زرادشت شاع لدى إيران وهنا تتقدم الديانة الزرادشتية بالكثير من الأمور على الديانات القديمة فالله عند زرادشت هو السيد المهيمن الحكيم خالق السماوات والأرض وهو الأول والآخر ومع ذلك فهو الصديق الذي دعاه منذ البداية ولا يمكن أن تكون لله علاقة بالبشر فرحه المقدسة هي التي تقيم الحياة وخلق الرجال والنساء وتعارضه الروح الشريرة أو المدمرة ويؤمن الزرادشتيون بالملائكة

المقربون وهم يجلسون أمام عرش الإله ولهم مكانة خاصة في طقوس الزرادشتيون لأنهم يحرسون العناصر التي يتألف منها العالم (النار والتراب والماء.. الخ) والديانة الزرادشتية في جوهرها ديانة مرحة فمثلاً في اليوم المخصص من أيام الشهر لإله يوم الحساب لا ينصحون المرء أن يكتئب (أما في يوم رشن) فالحياة مرحة ولك أن تفعل ما تشاء في قدسية[1]« رشن اسم اليوم الثامن عشر من كل شهر شمسي»[2] وهكذا نرى تأثير الديانات في داخل المجتمعات وحسب الحاجات لتحقق الكثير من أسس الكثير من الديانات ومنها الديانة الزرادشتية ومن الديانات المهمة كذلك هي الديانة الهندوسية التي يرجع تأريخها إلى أكثر من ثلاثة آلاف سنة ويعتنقها اليوم مئات الملايين ويصفها دكتور جفري بأن الذي يريد وصف الدين الهندوسي كأنه يصف فيلاً وذلك لأنه دين بلا عقيدة محددة و محاولة تعريفه ذاتها مشكلة عسيرة فالحكومة الهندية تعرف الهندوسي بأنه الشخص الهندي ولا بد أن نضيف الباكستاني والنيبالي والسنغالي الذي ليس مسلماً ولا مسيحياً ولا زرادشتياً ولا يهودياً أما من الناحية الدينية فهم أي الهندوس أتباع للإله فيشنو أو شيفا[3] أو الإلهة شاكتي أو تجسيداتهم أو مظاهرهم أو زواجهم أو ذراريهم وهكذا فالديانة الهندوسية التي تتمركز في الهند أتباع كثيرون جداً ونحن في هذه الدراسة لسنا بصدد وصف الديانات بقدر ما نحن نريد أن نعرف تأثيراتها داخل المجتمعات وأغلب مظاهر القسوة والظلم نراها لدى الهندوس هو حرقهم لموتاهم حيث تحرق الجثة بينما يطوف أهل الميت حول المحرقة لا في اتجاه عقارب الساعة الذي يبشر بالسعادة بل عكس اتجاهها وبعد ذلك يغتسلون ويعودون إلى البيت في موكب يتقدمه أصغر الأبناء سناً وهم يعتقدون أن الروح تكتسب بذلك بدناً رقيقاً يمكنها من القيام بالرحلة مع الآباء

---

١ -((كتاب تسينر ((تعاليم المجوس))، ص١٠٨

٢ - المعجم الذهبي للغة الفارسية ص٢٩٧ د. محمد التونجي

٣ - وفي ذكر الاله شيفا يورد الدكتور الراحل سامي هاتو استاذ التاريخ في جامعة البصرة ، ان ابن الجاموس المسمى عند سكان الاهوار (المعدان) اسمه شفج وهو نفسه الاله شيفا الوارد لدى الهندوس ويستدل بهذا الجذر اللغوي الواحد بين الهندوس والمعدان على ان اصلهم من الهند وانهم جاؤوا برحلات متتابعة وبصحبتهم الجاموس .

والأجداد إن الأديان التي تكونت في العالم وتطورت لهي أديان كثيرة جداً ومتعددة ولا يمكن لشخص مهما كانت قدراته وإطلاعه أن يحيط بها.

ولو ننتقل إلى جوانب مهمة في الأديان وعلى ماذا تقوم فالدين بشكل عام بحاجة إلى مكان يتواجد فيه المتدينون لتداول الأفكار التي يقوم عليها والايدولوجيا المرتبطة به ويكاد يكون اسم المكان الذي يتواجد فيه المتدينون هو المعبد ومن الديانات المهمة التي تتخذه مكانا لها هي الديانة البوذية والمعبد هو دائما بناء يحيط به سياج وقد لا يحتوي المجمع على معبد والمجمع هو سلسله كاملة من المعابد أو معبد واحد ويحرس مدخله عادة تماثيل منفردة ذات وجوه عابسة يعتقد أنها تمنع الشر وتغطى المعابد في العادة بالورق لان المتعبدين يكتبون التماساتهم على قصاصات من ورق بعد أن يلوكوها بأفواههم إلى التماثيل فإذا التصقت بها كان معنى ذلك إجابة الالتماس وكثيرا ما يحتوي المعبد على باغودا هذا بالنسبة إلى الديانة البوذية وهذا يجعلنا نفكر إن الأساس الايدولوجي للدين واحد من حيث تواتر الاعتقاد وهذا واضح عند المسلمين عندما يكتبون أوراقهم ويرمون بها بعد أن يكتبون حاجاتهم في أضرحة الأولياء والصالحين ويحتوي المحراب الرئيسي على مذبح به شموع مضاءة مع تماثيل لبوذا والبوذات المنتظرين بودساتفا والهة الهند شيفا وحول المذبح صناديق تشتمل على السوترا(النصوص) ولن تحصل فرقة واحدة على الشريعة الصينية برمتها بل سيكون لكل فرقة أن تنتقي منها النصوص التي تعتقد أنها هي النصوص الأصولية المعتمدة وتختلف الصورة المركزية فوق المذبح تبعا لكل فرقة ويقوم الكهنة بإنشاد النصوص وتلاوة الصلوات بمصاحبة الطبول والأجراس وحرق البخور ونادرا ما يحضر المؤمنون العاديون هذه الصلوات فعبادة هؤلاء شخصية إلى حد كبير وهي تنحصر في كثير من الأحيان في بوتسودن المنزل «مذبح الأسرة البوذية في اليابان وهو أشبه بخزانة الحائط التي تشمل مجموعه من الرفوف يوجد فيها عادة ما يسمى باله الرف كما تحتوي على ألواح لذكرى الأسلاف ومجموعة من الشموع والبخور كما تقدم إليه الزهور في الطقوس اليومية وفي المناسبات »وتقدم كثير من المعابد بصورة أساسية وجبات وفقا لحاجة النفس كما تزودهم بتذكارات وتنقش أسماء المساهمين في موارد المعبد المالية على بعض الأشياء المقدسة أو الزخارف التي يمكن وضعها في مذبح الأسرة في

المنزل ويتأكد الجو الصوفي الغامض للمعبد بتوزيع التمائم والرقى مع شيء خاص بالمعبد البوذي هو ميدالية تشيه القديس كريستوفر «شخصية ازدهرت في القرن الثالث الميلادي لقديس يرعى المسافرين ثم أصبح في القرن العشرين راعيا لركاب السيارات وسائقيها ورغم انه من أشهر القديسين وأكثرهم شعبية فليس ثمة ما يؤكد وجوده التاريخي)) لسائقي السيارات الأجرة المنهمكين في عملهم في طوكيو أما الكهنة في معظمهم على استعداد لتأدية الطقوس العامة والشعائر الخاصة حيث لا يطلب من التوسل أكثر من التوفير الخرافي لصحة النصوص الدينية وبغض النظر عن حقيقة تقول بان عقيدة الاناتا للأرواح تكمن في قلب البوذية فان قوة عبادة الأسلاف كما تمثل في القيام بالطقوس الجنائزية والتذكارية للمتوفي تشغل الكاهن أكثر بكثير مما يشغله التعليم المنتظم للبوذية ونتيجة لذلك كان عيد أو بون الذي يقام في وقت معين من السنة وهو أكثر الأعياد شعبية إذ يعتقد إن أرواح الموتى قد عادت إلى موطنها الأصلي فيتم الترحيب بها بالفوانيس والألعاب النارية لقد ظهرت لوحات الأسلاف في مذبح الأسرة وهي التي يعتقد إن أرواح الأسلاف تسكنها ووجدت لها مكانا فيه ابتداء من القرن الثالث عشر الميلادي فأصبحت تعبد جنبا إلى جنب مع التماثيل الصغيرة لبوذا ونسخ من النصوص المقدسة.

إما بالنسبة إلى موضوع قرابين النذور فهناك فارق بسيط على المستوى الشعبي بين ممارسة الشنتو الذين هم أحد أقطاب البوذية فهناك نذور للشفاء من المرض ونذور للحمل السهل أو الولادة الآمنة للطفل كما يقدم نموذج للثدي قربانا أثناء الصلاة ليكون لبن الأم غزيرا وتقدم مغرفة للطفل أثناء الصلاة لكن إذا كان قاع المغرفة غير صالح فان الإجهاض يكون موضوع التوسل وتقدم شخصيات الدهارما أي بوذي دهرما المؤسس المزعوم لبوذية زن بغير عيون حتى يستجاب الطلب.

قد يسال سائل ويقول لماذا هذا التفصيل بذكر هذه العبادات الدينية البحتة عند البوذيين وللجواب نقول إن هذه التفاصيل وبالكثير منها نجدها موجودة عند المسلمين مثلا وقد تكون عند بعض المذاهب أكثر منها في غيرها من المذاهب وهذا يؤيد ما ذهبنا إليه من تشابه الأساس الايدولوجي الديني للكثير من الأديان وهذا شيء مهم جدا من حيث تشابه الأساس واختلاف المظاهر العامة تبعا للزمكان الذي تنطلق منه الأديان.

وبصورة عامة لم تستطع الحركات الجديدة أن تحظى باعتراف شعبي حتى العصور الحديثة فقد ظلت البوذية لمائتين وخمسين عاما خلال حكم أسرة شوجن توكوجاوا «وهي حقبة استمرت في تاريخ اليابان من ١٦٠٣ إلى ١٨٥٨ وهي آخر فترة من تاريخ اليابان قبل دخولها العصر الحديث وكلمة شوجن تعني المحارب أو الحاكم العسكري وهو لقب اتخذه لنفسه الإمبراطور اياسو مؤسس الأسرة» وهي الديانة الرسمية على الرغم من حدوث امتزاج على المستوى الشعبي بين أفكار ديانة شنتي والأفكار البوذية.

إلى هنا نكون قد أحطنا بشيء بسيط من هذه الديانة المهمة والتي تقوم على أساس وجود المعبد كمنطلق لترويج ايدولوجيتها. وهنا وبعدحديثنا عن البوذية بهذا الشكل التفصيلي اجد لزاما ان نضع مقاربة فكرية بين البوذية والاسلام ونجد الجذر الايديولوجي بين الاديان من خلال هذه المقاربة.

كما لا ننسى التشابه الكبير لدى هذه الديانة مع بعض الديانات حيث لدى أتباعها معابد كبيرة تزار ويحج إليها فكان هذا العصر عصر قيود صارمة فزيارة الهيكل المحلي أو الاحتفال بأعياد المعبد أو الحج إلى هياكل مختلفة خصوصا هيكل ايس الكبير كانت هي وحدها المناسبات التي يستطيع فيها الشخص العادي أن يخرج على نماذج السلوك المتعارف عليها أو يسافر فيما وراء الحدود المحلية وقد كان أراد الحج بشكل خاص شيئا محببا إلى نفوس عامة الشعب كما كان يطلق عليه اوكاجه ما يرى الذهاب لتقديم الشكر.

إن ما تناولناه سابقا كان بمجمله ظواهر دينية قديمة وحديثة وأوجدنا لها الأساس الايدولوجي الذي يحكمها بمجملها ولكن لم نأخذ العلاقة بين الدين والعلمانية وهذه مسالة مهمة جدا لان نظرتنا ينبغي أن تصبح اشمل وأوسع فتتجاوز مثال الإسلام إلى غيره من الأديان فنحن نريد أن نأخذ بعين الاعتبار الظاهرة الدينية ككل وليس فقط احد تجلياتها كالإسلام مثلا أو المسيحية وهنا يكاد يكون أفضل من تناول هذه المسالة الدكتور محمد أركون وفي الواقع انه توجد أدبيات غزيرة حول العلمنة أو المسيحية والعلمنة ولكن لا توجد دراسات كثيرة حول العلمنة والدين لماذا؟ لان البحث العلمي المتقدم أكثر في الغرب ليس فقط في مجال العلوم الدقيقة وإنما حتى في مجال علوم الإنسان والمجتمع أقول إن مثل هكذا بحث يقدم معرفة عن الأديان لا تتجاوز تاريخ الأديان التي

يحصـر تدريسها في معاهد نادرة ومتخصصة جدا وبالطبع فان الدراسة تنصب أكثـر عـلى المسـيحية دين أوربا والغرب عموما وإما الإسلام فقد ترك للمستشـرقين الـذين يمثلـون باحثين هامشيين في الجامعات الفرنسـية على حدج تعبـير أركـون وأمـا المعرفـة بالأديـان الأفريقية فهي اقل لأنها بحسـب زعمهـم ذات أصـل وثنـي وملتصـقة بالعقليـة البدائيـة وبالتالي فهي من اختصاص علم العراقة أي علم خصائص الشعوب وعاداتها الاجتماعيـة ولغاتها وهذا العلم عرضة للجدل والأخذ والرد كما انه ذو حضور ضعيف في الجامعـات أيضا يمكننا أن نقول الشيء نفسه تقريبا عن الأديان الآسـيوية فما الذي نعرفه مثلا بشـكل جدي عن البوذية أو الهندوسـية أو الزرادشتية أو المانوية ؟ قليل جدا وربما لاشيء حتى في أوساط الجمهور المثقف.

إذن فقد كانت إحدى نتائج ما يسمى بالعلمنة أو الدنيوية حصـول الاسـتبعاد العقـلي والعلمي لقطاع كامل من قطاعات المعرفة هذا على الرغم من انه قد أدى دورا أساسـيا في التوليد التاريخي لمجتمعاتنا بما فيها المجتمعات الأوربية أو الغربية.

وهنا بالذات تنبثق حالة الإسلام بصـفتها تحـديا فالإسـلام مـرتبط جـدا مـن الناحيـة العقلية والثقافية بالفكر الأوربي الغربي ولكنه كدين وكمسار تـاريخي لمجتمعـات عديـدة غير مدروس إلا قليلا وغير معروف بل انه مرفوض ومرمي فنحن نلاحظ إن العديد مـن معاهد تاريخ الأديان في الغرب لا تمتلك كراسـي جامعية خاصة بالإسلام.

هذا طبعا للتعرف على مسالة الدين الإسلامي باعتباره جزءا مـن الأديـان الرئيسـة في العالم فالدين أو الأديان في مجتمع ما هي عبارة عن جذور ولا ينبغي علينا هنا أن نفرق بين الأديان الوثنية والاديان التي سميت باديان (الوحي) هذا يعني إن جذور الأديان كلهـا أو بالأحرى الحاجة الدينية شيء واحد في نهاية المطاف وبالنسبة لأعـماق كـل فـرد أو مجتمـع بشـري

وهنا استعير سببا لاركون [1] يقول فيه إن هذا التفريق أو التمييز هو عبـارة عـن مقولـة تيولوجية تعسفية تفرض شبكتها الإدراكية أو رؤيتها علينا بشـكل ثنـوي دائـما إن النظـرة

---

١ – محمد اركون، تأريخية الفكر العربي الاسلامي، بيروت ، مركز الانماء القومي ، ط٣، ١٩٩٨

العلمانية تعلن بأنها تذهب إلى أعماق الأشياء إلى الجذور من اجل تشكيل رؤيا أكثر صحة وعدلا ودقة بالطبع فنحن لا نريد أن نقلب كل شيء رأسا على عقب وإنما أن نعيد النظر والتقييم لكل شيء من خلال نظرة أخرى جديدة ففيما وراء التحديدات التيولوجية [1] حيث نجد إن كل الأديان قد قدمت للإنسان ليس فقط التفسيرات والإيضاحات وإنما أيضا الأجوبة العملية القابلة للتطبيق والاستخدام مباشرة في ما يخص علاقتنا بالوجود والآخرين والمحيط الفيزيائي الذي يلفنا بل وحتى الكون كله وفيما وراءه بالأشياء المدعوة فوق الطبيعة أو خارقة للطبيعة أي تلك التي تتجاوز تلك الطبيعة المحسوسة والقابلة للملاحظة والعيان فالأديان تذهب بعيدا حتى تصل إلى ذلك العالم الفوق طبيعي وقد اعتبرت هذه الأجوبة بمثابة المتعالية والصحيحة التي لا تقبل النقاش وبالتالي فهي لم تعد مادة للملاحظة والتحليل العلمي من قبل عقلنا البشري وإنما هي تخرج عن دائرة هيبته وهيمنته ولهذا السبب فنحن ندمجها في حساسيتنا الأكثر عمقا ليس فقط عن طريق اللغة وإنما أيضا عن طريق الشعائر والعبادات:أي عن طريق تدريب معين لجسدنا (كما في الصلاة مثلا)ونحن نعلم انه عندما نجسد الحقائق فينا بالمعنى الحرفي لكلمة التجسيد أي عندما نصهرها في أجسادنا فإنها تصبح مرتبطة كليا ونهائيا بكينونتنا العميقة وتصبح بالتالي مرتبطة بشبكة الإدراك التي سوف تتحكم منذ الآن فصاعدا بكل وجودنا وسلوكنا على مثل هذا المستوى العميق والجذري ينبغي أن نحاول فهم بنية الساحة الدينية والطريقة التي تمارس عليها دورها هذه الساحة في المجتمعات البشرية المختلفة.

وبهذا المعنى يشير أركون إن كل ما ندعوه بالأديان «أي كل الأديان دون استثناء» ليست إلا عبارة عن أنماط للصياغات الطقسية والشعائرية التي تساعد على دمج الحقائق الأساسية وصهرها في أجسادنا هذه الحقائق التي سوف تتحكم بوجودنا كله هكذا نلاحظ مثلا إن المسلم يقوم ببعض الحركات الجسدية لتأدية صلاته وإما المسيحي فيقوم

---

١ - المقصود بالقوالب التيولوجية الموروثة التي ترسخ خصوصية كل دين وتعزله عن أي علاقة مع الأديان الأخرى لكي يبدو فريدا من نوعه ومتفوقا على كل ما عداه ولكن في ما وراء كل هذه الخصوصيات المركبة تيولوجيا تقبع جذور عميقة واحدة وهي التي تكشفها المنهجية الانتربولوجية المقارنة التي تتوصل للقبض على العناصر المشتركة بين كل البشر.

بحركات جسدية أخرىٰ،وكذلك البوذي يقوم بحركات مختلفة وهلم جرا........

سوف أتقدم أولا: بالملاحظة الأساسية التالية: إن ما ندعوه بالعقل لا يمارس فعله أبدا بشكل مستقل علىٰ عكس ما أوهمنا بذلك تاريخ طويل من الفلسفة واللاهوت في الغرب الأوربي كما في حضارة الإسلام.

والعقل يمارس فعله ودوره دائما علىٰ علاقة مع الخيال والمتخيل وقد لاحظنا منذ فترة قريبة فقط إن المؤرخين المحدثين كجورج دوبي مثلا وعلماء الاجتماع ابتدئوا يدرسون ما يدعونه بالمتخيل الاجتماعي وهو يشكل احد الأبعاد الحاسمة لكل وجود اجتماعي ولكن هذا الفضول المعرفي لا يزال حديث العهد.

وهذا المنظور المعرفي في رؤية الأشياء لم يدخل بعد إلىٰ الساحة العقلية والفكرية للمجتمع الفرنسي ولا للمجتمع الألماني أو الأمريكي.

ونلاحظ إن الساحة السياسية تلعب هنا دورا حاسما بالقياس إلىٰ الساحة الفكرية العقلية ثم بالقياس إلىٰ الساحة الدينية وتداخلهما مع بعضهما البعض وكما نرىٰ فلا نمتلك أية وسيلة لإقامة مراتبية هرمية أو سلم أولويات بين مختلف هذه الساحات كيف يمكن لنا أن نحدد مثلا فيما إذا كانت القوىٰ السياسية للدولة الخليفية هي التي فرضت تشكيلة للساحة الفكرية والساحة الدينية الإسلامية أم إن العكس هو الصحيح ؟

بمعنىٰ إن الساحة الفكرية والساحة الدينية هما اللتان فرضتا القوة السياسية لدولة الخلافة هنا نجد إن مشكلة العلائق بين الدين والسياسة تطرح نفسها بكليتها ولا نستطيع أن نغلب احدهما علىٰ الآخر بالسهولة التي يفعلها بعضهم وإذا ما حسمنا الأمر بشكل مسبق مرة أخرىٰ فإننا نهجر أرضية التحليل ونسقط مباشرة في مجال الخيال أو المتخيل أو الايدولوجيا،وهنا استعير ما يقوله أركون من إن الماركسية الارثذوكسية قد حسمت الأمور بنوع من التسرع عندما أعلنت بان العامل الاقتصادي هو الحاسم بالتاريخ وفي كل الظروف والأحوال، وعندما أعلنت أيضا بان العامل الديني ينتمي إلىٰ طبقة البنية السطحية لا البنية العميقة التحتية لتشكيل التاريخ «بنية فوقية » ولكننا نعلم اليوم من خلال اكتشافات علماء الانتربولوجيا المعاصرين إن الأمور أكثر تعقيدا من هذه التبسيطة الفجة التي يزعمون فالتاريخ لا يحسم عن طريق عامل واحد عادة وإنما عن

طريق عدة عوامل وأحيانا يكون هذا العامل أكثر أهمية من ذاك بحسب الظروف والأحوال المعاشة. يضاف إلى ذلك بان عامل الخيال أو الأسطورة أو البنية الفوقية قد يتحول أحيانا إلى قوة مادية ضاغطة على مصير التاريخ والمجتمعات البشرية مثله في ذلك مثل العامل المادي العادي وأكثر عندئذ تتحول البنية الفوقية إلى بنية تحتية حقيقية.

إن الأشياء تمارس دورها بكل ارتياح وحبور في الخيال أو المتخيل فإذا قلت كما يقول المسلمون عادة بأنه لا توجد سيادة سياسية على وجه الأرض غير مرتبطة بالسيادة الإلهية ومرتكزة عليها وخاضعة لها فاني اسقط في أحضان المتخيل الواسع الكبير بمعنى إني اترك أرضية الواقع كليا ذلك انه يكفي أن يفتح المرء عينيه قليلا لكي يكتشف إن العكس هو الصحيح:فالواقع إن الأنظمة السياسية ذات الطبيعة القسرية المتشنجة إلى ابعد الحدود كما يقول أركون إلى ابعد الحدود والمعتمدة على القوة المنظمة بشكل حديث كجهاز البوليس والجيش والإعلام هي التي تمارس سلطة طاغية عن طريق استغلال الدين والواقع إن الدين يهيمن بالفعل ولكنه لا يحكم في أي مكان وعلى الرغم من ذلك فان الخطاب الاجتماعي يقول بان الله والدين الموحى هو الذي يحكم أو ينبغي أن يحكم ولكن الواقع يكذب هذا الخطاب ويقول بان الحكام الفعليين ليسوا خاضعين أبدا ل "كلام الله" ولم يخضعوا أبدا له حتى في القرون الوسطى فهل صح وجود دولة إسلامية مثلا في تاريخنا والجواب كلا كل الدول التي مرت بتاريخنا كانت تمارس أنظمة علمانية في الحكم والتصرف فعلى سبيل المثال نجد الدولة الأموية تمارس نظام الوراثة في الحكم في حين إن الإسلام يتبنى منهجية الشورى في الحكم وهنا في هذه النقطة بالضبط نلتقي بالتداخل والتشابك المستمر بين الخيالي والعقلاني فما ندعوه بكلام الله الذي هو في الواقع عبارة عن مجموعه نصوص من توراة وأناجيل وقران وهذه النصوص متروكة لتفاسير رجال الدين والفقهاء الذين يحددون معناها ودلالاتها ولكن من هم هؤلاء الفقهاء وماذا يمثلون في أثناء الفترة الكلاسيكية من تاريخ الفكر الإسلامي راح أتباع العلوم الدينية ينهضون في وجه أتباع العلوم العقلية أي الفلاسفة والمتكلمين المتأثرين بالفلسفة الارسطو طاليسية وكان الصراع الحاصل بين كلا الاتجاهين قد حدد حجم وحدود العقل الإسلامي كما يحدد أركون.وطريقة تركيبه والية اشتغاله وهذا يعيدنا إلى اللغة والثقافة

والى كل ما تطرق إليه المفكرون من طريقة اشتغال والية الساحة الفكرية في مجتمع بشـري معين بمعنى آخر فان ذلك يعيدنا إلى سلطة اللغة والى التأويل والتفاسـير التـي هـي مـن صنع القوى الاجتماعية الموجودة والمتنافسة من اجل السـيطرة على الساحة السـياسـية ثـم على الساحة الفكرية أيضا لهذا السبب نرى إن القول بان هذه الحكومة أو تلك في السـياق المسـيحي أو الإسلامي أو أي سـياق آخر مرتكزة على إرادة الله يعني السقوط في نوع مـن الخيال أو المتخيل. فالاسلاميون اليوم وفق ما ورد في اعلاه استطيع القول و على اخـتلاف مشاربهم يفسـرون النص الديني على مشتهياتهم وارائهم ويقتلون من يريدون ويصادرون حريات من يشاؤون ويلغون الناس وفق آرائهم واهـوائهم مسـتندين بـذلك لتفسـيرات النصوص كلا حسب اشتهائه وبالتـالي يصـنع فقهـاء المسـلمون عمومـا دون اسـتثناء مـا يريدون من فقه وفق آرائهم ووفق استناداتهم النصية ومشتهياتهم الدنيوية، لذلك نجد كل هذه الاستغلالات الفكرية للبشـر غير الواعي، والتـي تصـب في مصـالح رجـال الـدين واتباعهم الخلص. وواحدة من اهم اسـتمرارية وديمومـة رجـال الـدين وسـلطتهم عـلى الناس هي قضية الشعائر الدينية التي تفرض نفسها عـلى النـاس ويسـتغلها رجـل الـدين لديمومة وضعه.



ثانيا

الشعائر الدينية وقدرتها على فرض الادلجة

كانت هذه المفاهيم مهمة جدا على مستوى فهم الدين ككل وعلاقته بالكثير من الحيـاة الاجتماعية العامة حيث تتبين هذه العلاقة من خـلال فهـم الأدوار المهمـة التـي يجـب أن نفهمها في الدين وعلينا فهم مسالة أخرى إن كل هذه الظواهر الدينية التي تطرقنا إليها في بداية الفصل هذا تعتبر يقينيات دوغمائيـة «غـير مفهومـة» للإيـمان التقليـدي والمسـلمات المتشنجة للنظام المغلق وهذه المسلمات تتقاطع مع العقلنة واسـتدلالاتها ونحـن نتحـدث اليوم عن البحث الحر والشارد عن الحقيقة كما كان الصوفي يعبر عن حرقته ولوعته وعـن نقص إمكانياته ولغته فيما يخص التوصل للالتحام بمطلق الله وهنا لا يفـوتني أن أشـير إلى

ظواهر دينية مهمة وهي ظاهرة الشعائر الدينية المتواجدة في أرضية كل دين والتي هي تساهم في زيادة الالتحام بين المؤمنين ودينهم وهذه الشعائر تلفها الدوغمائية ويسير الناس بها من حيث لا يشعرون وبالنتيجة تفرض الشعائر أجندتها الخاصة وتسهم والى حد بعيد في اخذ الناس إلى الايدولوجيا المرسومة لوضعهم تابعين إلى جهات دينية أعلى والظاهرة الدينية تكون مؤثرة إذا كان الزخم السكاني المكون لها كبيرا وأساسيا وهذا ينشئ طبعا لكون الظاهرة مليونية وهنا أتوقف كي أشير إلى ظاهرة المآتم الحسينية كظواهر دينية في المجتمع العراقي وهذه الظاهرة المليونية والتي تكونها مجالسها وأمسياتها ذات الكثافة السكانية وبالنتيجة هي ظاهرة ذات تأثير كبير ومباشر على المجتمع وعلى سير بناءه طبعا أساسها الامتداد التاريخي لها واستمرت تسيرها عواطف الناس إلى أن وصلت إلى زمن اختلف الناس في كيفية قيادة هذه الشعائر(الظواهر الدينية الكبرى) وفي كيفية التعبير عنها ونلاحظ إنها اليوم أخذت أبعادا كبيرة وعلى رأسها تعدد الظواهر والشعائر المعبرة عن الظاهرة هذه أي تشعبها إلى إبعاد كبيرة وكثيرة على المستوى الظاهري من خلال التعبير عن قرب ذكرى مقتل الحسين بن علي إلا وبدأت الأعلام ذات الألوان المتعددة بالظهور فقد تكاثرت الألوان وأصبحت ذات دلالات دوغمائية وذلك لان الكل يعرف إن الأسود دليل الحزن والأحمر دلالته الدم والأخضر شعار (اهل البيت) ولكن ما هو دليل اللون البرتقالي والأصفر والبنفسجي وهكذا ترى هذه الألوان المتعددة ذات دلالات غير مفهومة والناس تقدسها وهناك من يدفع طبعا إلى فرضها واقعا دينيا مقدسا وبالتالي ما المغزى منها؟ هذا على مستوى الاعلام اما على مستويات اخرى فهناك جوانب كثيرة بحاجة الى تسليط الجانب النقدي عليها وتفكيكها والغائها تماما ولكن لسنا بصدد دراستها جميعا.

اعتقد إن المجتمع سيصبح منقادا لا يملك لنفسه نفعا وقدرة على التفكير وسيدب فيه الانكسار والضعف لأنه منقاد بصورة عاطفية من قبل رجالات يوهموه بالقداسة وبالتالي لديهم غرض أساسي من عدم حض المجتمع على ترك بعض الظواهر الشعاراتية الدينية وذلك كي يصنعوا مجتمعا غير مفكر وبالتالي منقاد نحن هنا لسنا بصدد النيل من هذه الظواهر الدينية بقدر ما نحن بحاجة إلى مصلحين من داخل المؤسسة الدينية يحضوا

المجتمع على نبذ هذه الظواهر التي لاتمت بصلة إلى بعض القضايا الدينية إن الظواهر الدينية التي هي ليست من صلب الدين الا انها تجد لها متنفسا من خلال الدين، تعشش في العقول الخاوية وهذه صورة حقيقية لها وذلك لان العقل عندما يفقد قابليته على التفكير ويكون خاويا يكون مسلكا سهلا لكي تعشش فيه هذه الافكار، وبالتالي تجعل منه عقلا تابعا مطيعا غير قادر على التفكير وهذا يقود الناس إلى ظاهرة انفجار الأفكار نتيجة القداسة الموهومة لان هذه الأفكار عندما تجد لها في العقل الخاوي مكانا سيكون من السهل بقائها ثم تقديسها شيئا فشيئا وبالتالي تصبح هذه قنابل موقوتة قد تنفجر في أية لحظة في المجتمع وتسبب الانهيارات المجتمعية وهذه الانهيارات تحدث قبلها مرحلة مهمة وهي مرحلة هدر الفكر لأنه عندما يكون هدرا للفكر ستعقبه حتما نتائج سلبية وعلى رأسها فكر الهدر حيث سيكون للهدر فكرا قائما بحد ذاته، والشكل التالي يوضح هذه المسالة:

فقد قابلية العقل على التفكير ← مرحلة الخواء ← العقل المطيع

انفجار الأفكار ← فكر الهدر ← الانهيارات المجتمعية

شكل رقم «١»

حيث يتبين من الشكل خطورة الموقف الديني المتشنج للقضايا حول مسائل الشعائر الدينية وهذا يبين لنا ما تعرض له بعض المصلحين من داخل المؤسسة الدينية عندما هبوا يبينون للناس مصداقية بعض الشعائر التي تخص المذاهب المعينة ومنهم السيد النائيني وفكره الإصلاحي، أو السيد محسن الأمين العاملي أو هبة الدين الشهرستاني، وبالتالي أصبحوا هؤلاء خارج قوس المرجعيات الدينية لأنهم انتهجوا الإصلاح المحرر للناس من القيود الجبرية المفروضة على حياتهم العقلية مما حدا بالبقية ممن يمتلكون حسا إصلاحيا معينا بالابتعاد عن الاصلاح علانية وذلك كي لا يقعوا بما وقع المصلحون به من قبلهم وهنا استعير مقولة الدكتور علي الوردي، عندما قرر بان المرجعيات الشيعية خرجت من سطوة الحكومات إلى سطوة العامة، أي ليست لديها قدرة اليوم على مواجهتها حتى لو كان لدى هذه المرجعيات حسا إصلاحيا، وذلك خوفا منهم نتيجة القداسة، التي أحاطت شعائر العامة. فالتسليم المطلق بهذه المفاهيم واضرابها حتى من قبل مفكرين ينعتون

أنفسهم بالاستنارة وينزلق بعضهم فيصفهم بها لهو احد مظاهر الأزمة الحادة التي يعانيها الفكر الإسلامي المعاصر ولقد عقدت عشرات الندوات في مختلف الدول لتشخيص علل تلك الأزمة بهدف الاهتداء إلى علاج لها ولكن دون جدوى وفي رأينا إن في مقدمة أسباب العجز عن ذلك هو دوران المشاركين في تلك الندوات في فلك هذه المفاهيم المسلمات وعدم امتلاك الشجاعة لمواجهتها وبيان ما فيها من خطأ وصواب بل إنهم يعدون مناقشتها أو حتى الاقتراب منها من المحرمات التابو وهذا ينطبق على سائر الأديان لاشتراكها كما أسلفنا بالايدولوجيا مع إنها ليست نصوصا مقدسة ولا هي من أركان الدين ولا من دعائمه (وحتى اركان الدين ودعائمه هي امور اقبلة للنقاش والدحض حتى) بل إن بعض الأفراد والهيئات اخذ يزايد على تلك المسلمات فرأينا من يقيم مؤتمرات أو ينشئ مراكز أبحاث حول الإعجاز العلمي التي تنضوي عليه النصوص ومحاولة استخراج نظريات علمية منها وذلك بنسبة أمور إلى النصوص بعيدة كل البعد عنها أو لي أعناقها أو تفسيرها تفسيرا ساذجا أو تفسيرا يخرج عن شروط التفسير المعروفة ولكن في نظر بعضهم كل هذا لا يهم والمهم هو استنطاق النصوص بنظريات علمية حديثة،ومن الأسف إن من بين من يشارك في تلك المزايدات وفي ذلك العمل أساتذة جامعات وأكاديميون ولعل دوافعهم معروفة بل مكشوفة وكان المنتظر منهم أن يبادروا بنقد تلك المفاهيم وتفنيدها وبيان زيفها ولا يشكل ذلك مساسا بالعقيدة إن الانعتاق من قيود تلك المفاهيم (المسلمات) سوف يثري الفكر الديني وإذا أردنا أن نتخصص أكثر الفكر الإسلامي ويضيف إلى الإسلام ذاته قوة وحيوية وعافية تزيل عنه علامات غير مفهومة.لماذا لا نعترف إن الحريات جميعها على سبيل المثال شخصية أو سياسية أو اعتقاديه أو إبداعية في الأديان السامية الإبراهيمية الثلاث(اليهودية أو الموسوية والنصرانية أو المسيحية والإسلام....) ليست مطلقة بل هي مقيدة ومقننة ويتعين عليها ألا تخرج من سور الدين العظيم والذي يدعي خلاف ذلك لا تسعفه النصوص وتنقض ادعاءه ممارسات الرموز الدينية الكبيرة في أكثر الحالات ولماذا لا نقر بان حقوق الإنسان في كل تلك الحريات لم يتوصل إليها البشر إلا بتضحياتهم الكبيرة وان هناك من النصوص ما يشهره بعضهم في وجه تلك الحقوق وهنا لو استعرضنا أراء بعض

المفكرين في هذا المجال ومنهم خليل عبد الكريم حيث يقرر إن التجمد على النصوص والتعبد لها هما الوجه المقابل لجحود فضلها لأنه نكران للمغزى الذي استهدفته ألا يدرك عبدة النصوص لماذا يتمسك طواغيت الحكم في الدول العربية والإسلامية خاصة أولئك الذين يعرفون زيفا وبهتانا لافتة تطبيق الشريعة لماذا يتمسكون بالشورى ويعضون عليها بالنواجذ ويتجاهلون نصوصا اشد إلزاما من آيتي الشورى تتناول أمورا أخرى على قدر بالغ الخطورة سواء في مجال الحكم أو في نطاق المالية العامة للدولة أو في ميدان حقوق الإنسان أو واجباتهم نحو المحكومين يسمونهم الرعية وهنا نأمل ألا يعتقد البعض بان الدعوة إلى نزع القداسة الزائفة عن هذه المفاهيم (المسلمات) لا مقصد من ورائها إلا الاختلاف إن الغاية منها هو الكشف عن القيم البكر العذراء الغضة التي تضمنتها النصوص والتي هي جوهر رسالة أي دين وممكن أن تكون هادية للحق وهنا أشير إلى مسالة مهمة جدا بالنسبة للأديان وهي إنها بحاجة إلى حوار ما بين معتنقيها كي لا تنشب الصدامات والحروب فيما بينهم ويعتبر بعض المفكرين أن حوار الأديان هو جزء من حوار الحضارات وذلك لأن بعض الأديان أسس لوجود حضارات كالاسلام الذي أسس لحضارة الإسلام المترامية الأطراف وحوار الأديان هو السبيل الوحيد لرفعتها وسموها وشموخها لا سيما الأديان الثلاث المسيحية واليهودية والإسلامية. إن الانفتاح على الأديان بعملية حوارية تنشئ بين ممثليها رؤية حضارية بحد ذاتها وتطور تصبو إليه البلاد كي ترتفع أعلام النهضة عالياً وللحوار متطلباته المشروعة والمهمة التي لا يمكن أن تنشئ إلا من خلالها ومن ضمنها ثقافة الاختلاف ومداركها لدى العلماء فالذي اختلف معه لا أحلل سفك دمه أو أضربه وإنما أحاول أن أُدرج الحوار بكل متطلباته الحثيثة والزمانية، وبالتالي سنضمن انفتاح الحضارات على بعضها من خلال تحاور الأديان.. وبعض المفكرين يعتبر أن حوار الأديان ليس جزءاً من حوار الحضارات لأن الكثير من الأديان لم يؤسس لحضارات عريقة وكبيرة ما لم تقم على أساس ديني فلو أن سائل يسأل هل قامت الحضارة الآشورية أو الأكدية على أسس دينية ؟ فالجواب فهي لم تقم على أساس ديني ولكن وجد الدين داخلها لتنظيم شؤونها ولإحراز رضا الآلهة ولإلهاء الناس ولسد نقص شديد لديهم أو لدى الحكام وبقيت مسألة مهمة ألا وهي سلطة رجال الدين

التي يجب أن لاتنفذ داخل الدولة ومؤسساتها الحديثة وذلك لجعل الدين في منتهى القدسية وعدم المساس به، لأن السياسة هي بحر مترامي الأمواج والذي يدخل معتركها لا بد أن يصيبه الكثير من الانتقادات والضربات واللكمات ولكي نحافظ على احترام الدين وبعض من حكمته علينا أن نجعله بعيداً عن مرامي السياسة التي لا ترحم أحداً. ان السبيل الناجع لتحاور الأديان هو التقائها في نقطة واحدة مشتركة فيما بينها وجعلها بداية للحوار وبذلك سيكون الحوار سليماً وسيكون للدين دور في حياة الأمة كبير ومهم وهنا ينبغي التركيز على دور المواطنة. ففي الهند مثلاً ٨٢٪ يدينون بالهندوسية و١٢٪ بالإسلام و٣و٢٪ المسيحية و٢٪ السيخ و٤٪ بوذيون. هذه الهند التي تموج بهذه الأديان استطاعت أن تجعل من حق المواطنة نبراساً للتعايش والتكافل في أمة واحدة ولا شك أن التعليم الجيد والديمقراطية المثابرة كانتا درعاً واقياً لهذه المواطنة.

ثالثاً

الخطاب الديني وسبل معالجة تقليدية هذا الخطاب

الدين قد سادت به خطابات كثيرة ولكن ما زال أغلبها بل جُلها خطابات تقليدية لم تستطع أن توجه الدين بالشكل الصحيح القابل للتطوير، على الدين أن يأتي بخطابات تواكب الحاضر وتواجه المستقبل خطابات نهضوية تجديدية ولكن احاطة الدين بالهالة القدسية يمنع من عمليات الاجتهاد والتطوير وفرض السبل الكفيلة بالنهضة، ولقد حاول الكثير من المفكرين أن يبعثوا خطابات تجديدية لروح العصر تارة بدافع الاجتهاد وتارة أخرى بدافع التطوير،،لذلك انبرى الكثير من المفكرين ولكن للأسف الشديد تمت محاربتهم بصورة كبيرة جداً لأنهم مسوا بأمور يظن أصحاب الخطاب الديني التقليدي أنها مقدسة ومثال ذلك أتهم محمد رشيد رضا كل أصحاب الفكر الحي في مصر بأنهم ملحدين وزنادقة وهاجم في مجلته المنار « المتفرنجين من دعاة التقاليد الأفرنجية» على حد زعمه أما هدف المتفرنجين وهم أصحاب الفكر الحي هو هدم الدين وتغيير أصول الشريعة عبر الدعوة الى توحيد القضايا وإدخال القوانين المدنية وفصل الدين عن الدولة

وفرض تهتك النساء باسم سحر المرأة وهذا حسب نظر محمد رشيد رضا واتخذ هجوم محمد رشيد رضا على أصحاب الفكر الواقد بعداً جديداً أثر التغيرات التي شهدتها تركيا في أعقاب الحرب ونجم عنها إلغاء منصب الخلافة وتشكيل حكومة جمهورية على قاعدة الفصل التام بين الدولة والدين وهذا ما تجلى في الموقف الذي اتخذه صاحب المنار من كتابي علي عبد الرازق وطه حسين «الإسلام وأصول الحكم» و«في الشعر الجاهلي » ففي حملته القاسية على هذين الكتابين ومؤلفيهما تبدت على أسطع وجه القطيعة التي وقعت في مسار تطور الشيخ فانقلب محمد رشيد رضا ليس على أفكار استاذيه الأفغاني وعبده فحسب بل كذلك على الأفكار التي روج لها هو نفسه قافزاً عن كل ما يشيعه عن سماحة الإسلام وتسامحه واباحته حرية البحث واستقلال الفكر وقبوله شرعية الاختلاف ولكن ماهي الآراء التي خرج بها علي عبد الرازق حتى وقف الشيخ محمد رشيد رضا في طليعة المتصدين له؟ إن كل ما فعله علي عبد الرازق في الواقع، هو أنه قام بتطوير وإغناء فكرة سبق لمحمد عبده أن طرحها عام ١٩٠٠م في رده على الفرنسي هانوتو، وفحواها أن الإسلام لم يعرف في أي مرحلة تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا لدى المسيحيين وهو لا يعترف بالتالي بوجود سلطة دينية ويميز بين السلطان صاحب السلطة السياسية والمسؤول عن تدبير أمور البلاد الداخلية والخارجية وبين القضاة الشرعيين والشيوخ المعنيين بأحكام الشريعة، وهذا مغاير للحقيقة بل شهد الاسلام تسلط رجالات الدين على رقاب الناس وتحريضهم الخلفاء والامراء على قتل الناس بدعوى انهم ملحدين او ما شابه وهذا من اقسى ما شهدته المجتمعات الانسانية بالإضافة الى ذلك شهد الاسلام وما زال تسلط رجالات الدين على رقاب الناس بدعوى التقليد وغيرها من الامور المخالفة العقلية. الاسلام هو دين يترك وتطبق الأنظمة المدنية ولكن يحترم.

إن السياق الثاني في عام ١٩٢٥م سنة صدور كتاب «الإسلام وأصول الحكم» كان غيره في عام ١٩٠٠ إذ تصدى علي عبدالرازق لمسألة العلاقة بين السلطتين السياسية والدينية في الإسلام في خضم الجدل الذي أثاره إقدام مصطفى كمال في ٣ آذار ١٩٢٤م على إلغاء منصب الخلافة ومحاولة ملك مصر أحمد فؤاد مدعوماً من الإنكليز الى الاستفادة من هذه الخطوة كي يجمع لقب خليفة المسلمين مع ملك، الأمر الذي دفع

الأوساط المستنيرة في مصر الى النهوض لمحاربة هذا الاستغلال السياسي للدين الإسلامي، إلا أن اختلاف السياق التاريخي لم يغير من حقيقة أن عبد الرازق لم يفعل أكثر من تطوير وإغناء فكرة الامام المشار إليها وذلك عندما سعى للإجابة عن سؤالين هما: "هل منصب الخلافة ديني سياسي أو هو مزيج بينهما وهل منصب الخلافة ضروري للمسلمين في الوقت الحاضر؟"[1] ففي إجابته عن هذين السؤالين أكد علي عبد الرازق أن منصب الخلافة غير ضروري للمسلمين وإن دعوى الوجوب الشرعي باعتبارها رياسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي دعوة كبيرة وباطلة كما أنه لم يقم الدليل على فرضية وجوب الخلافة بأية من آيات القران ناهيك عن أن الاجماع لم ينعقد على الخلافة حين برزت معارضة المسلمين للخلافة مع نشوء الخلافة نفسها، وبقيت ببقائها كما أن الذي يغور في أمر التاريخ ويلخص أن التاريخ قد ذكر الخلفاء بصيغة الملوك فهم لم يكونوا أقرب للدين منه الى الملك بل كانوا ملوكاً سياسيين يفتحون البلاد ويفعلون ما يشاؤون ولو رجعنا الى بعض المفكرين لرأينا الغرابة في مقولتهم عن الخل فاء ومنهم أبن خلدون هو أول من أراد تعريف حريات الرأي ونقد الخطاب الديني التقليدي ولكنه بقي متعصباً للخلفاء وما جاؤوا به، فابن خلدون ينقد الخطاب الديني التقليدي ومن جانب يكذب مثلاً من يقول أن الخليفة هارون الرشيد كان يشرب الخمر لأنه جمٌّ ورع يصلي ١٠٠ ركعة في اليوم ولأنه كان يغزو عاماً ويحج عاماً، ويتجلى هنا موقف طه حسين بأنه جعل قضية تبرئة الرشيد وتنزيهه من شرب الخمر مثاراً للاستهزاء والتندر.

وأن ادعاء الورع وكثرة الصلاة حتى إذا صح ذلك مجازاً فإنهما لا تضفيان على الخليفة قدسية خاصة تمنعه من شرب الخمر أو السكر كما يدعي أبن خلدون جزافاً واعتباطاً وكما يجاهد في الدفاع المستميت عنه وعن أمثاله بما يخطط له من رواية مفبركة واستنتاج فاسد وزهد مصطنع لا يؤيده واقع حياته اليومية الصافية بين الجواري والغلمان والقيان وشعر المديح المبتذل.. وقصص التعري والندمان ورقص الغلمان في قصور الخلفاء منذ العهد العباسي الأوسط مروراً بعهد الرشيد ونزولاً الى زمن المتوكل الذي خر صريعاً وهو سكران بعد تعاون ولده المنتصر بالله مع باغر التركي على قتله حيث كان البحتري

---

١ – عبد الرازق علي ، الإسلام وأصول الحكم ،دمشق–دار المدى،٢٠٠٤

من شهود الواقعة كما رواها المسعودي.

إن تمحيص التاريخ واخراج زيف الخلفاء كي يتعرف عليها الناس لهو أمر مهم يساهم في تخليص المجتمعات من الخطابات التقليدية للدين.

حيث يذكر المسعودي في مروج الذهب هذه السمات للرشيد على سبيل المثال:

كانت غلة «الخيزران» أم هارون الرشيد مائة ألف ألف وستين ألف ألف درهم.. ص٣٢١.

كانت هناك جماعة من المغنين عند الرشيد فاقترح الرشيد وقد عمل به النبيذ عمل صوتاً يغني لهم ص٣٤٤.

منح الرشيد ٤٠٠٠ دينار مقابل أربعة أبيات تعزية فقط ص٣٤٨..

وهكذا كانت المجون لدى الخلفاء واضحة جدا فلكي يسترد الدين خطاباً نهضوياً وينفض عنه الخطاب التقليدي على العلماء تعرية هذه الشخوص اللاقدسية واعتبارهم ملوك سياسيين لا أكثر من ذلك وبالتالي سينهض الشعب العربي بخطاب اجتهادي سليم.

و بالرجوع إلى علي عبد الرازق الذي ذكر إن نظام الحكومة الإسلامية أيام الرسول فيه بعض ما يشبه مظاهر الحكومة السياسية فالجهاد مثلاً والذي كان يرمي في نظره الى تثبيت السلطان وتوسيع الملك وليس الى مجرد الدعوة الى الدين مستشهداً في هذا الصدد بما ورد في القرآن «لا إكراه في الدين» ومحذراً من مغبة الخلط بين ولايتين ولاية الرسول من حيث هو رسول وولاية الملوك والامراء فولاية الرسول على قومه ولاية روحية منشؤها إيمان القلب وخضوعه خضوعاً صادقاً تاماً يتبعه خضوع الجسم وولاية الحاكم ولاية مادية تعتمد اخضاع الجسم من غير أن يكون له في القلوب اتصال والقرآن صريح في ظن عبد الرازق أن الرسول محمد لم يكن له من الحق على أمته غير حق الرسالة «إنا أنزلنا عليك الكتاب للناس بالحق فمن أهتدى فلنفسه ومن ضل فانما يضل عليها» «وما أرسلناك عليهم وكيلا» ويخلص علي عبد الرازق إلى أن زعامة النبي الدينية قد انتهت بموته وما كان لأحد أن يخلفه في رسالته وبعد رحيله والتنافس الذي دار بين المهاجرين والانصار وكبار الصحابة تمت البيعة لأبي بكر فكانت بيعة سياسية ملكية قامت على

أساس القوة وإن كانت وجدت يومئذٍ أسباب كثيرة ألقت على أبي بكر شيئاً من الصبغة الدينية من أهمها ما لقب به الخليف أبو بكر من أنه خليفة رسول الله وهو اللقب الذي أجازه أبو بكر وارتضاه حيث أن لهذا اللقب «روعة وفيه قوة وعليه جاذبية فلا غروَ أن يختاره وهو الناهض بدولة حديثة يريد أن يضم أطرافها بين أعاصير من الفتن» كما ذكر عبد الرازق ومع كل ما أحاط به من الاعتبارات أصبح لقب خليفة رسول الله سبباً من أسباب الخطأ الذي تسرب الى عامة المسلمين فخيل إليهم أن الخلافة مركز ديني وصار من مصلحة السلاطين أن يشيعوا ذلك الخطأ بين الناس حتى يتخذوا من الدين دروعاً تحمي عروشهم، ان العرب والمسلمين قد أفتقدوا الوسطية في الكثير من مراحل تأريخنا من فترة الراشدين التي لم تخلوا من الاضطرابات والمشاكل فإن الحكم المطلق الذي لا يعترف بأي توسط هو السمة الغالبة على كل الذين حكموا بلاد العرب والمسلمين، فالخلفاء المتتابعون قد حكموا بادعاء تفويض إلهي لا يعرف النقض يؤازهم في ذلك طبقة من الفقهاء الموالين للسلطة الذين سوغوا لهم كل باطل وشرعوا لهم كل محرم وحرموا على الرعية وقد أضعف هذا من توازن الميزان بين طرفي السلطة أي بين السلطان والشعب وقد كانت كفة الميزان تميل دوماً لمصلحة الطرف الأول تعززه في ذلك أسانيد استمدها من التفسير الخاطئ للدين ولعلنا نلمح في ذلك بعداً تاريخياً لنشوء التطرف في البلاد الإسلامية.

إن القراءة الواعية والمتأنية لتاريخ المسلمين لهي كفيلة بتغيير الخطاب التقليدي ونقده بصورة مباشرة غير قابلة للتغطية ونحن بحاجة ماسة الى بعث المقالات والكتب التنويرية لنقد التقاليد الشائكة التي ابتليت بها المجتمعات الاسلامية والعربية، تتعدد المقولات التنويرية، التصحيحية سواء في كتابات النخبة أو في وسائل الإعلام المتنوعة أو في المهرجانات وما تتضمنه من بحوث و دراسات نظرية تفضح المسكوت عنه وتستوضح بواعث النكوص العربي المتناهي في جميع الأقطار العربية إذ أن العالم يمثل جهوداً فردية عززت نشاطها وبحوثها هناك في مراكز البحث العلمي في الغرب وجربتها في المعامل والمختبرات ونحن هنا نقصد أن القدرة التي ينجزها العربي لا تكون إلا بالتخلص من الخطابات التقليدية الدينية اللانهضوية ثم سيكون مبدأ التطور قادر على ايقاف العربي

بمصاف الخطابات التنويرية النهضوية وهنا يقول الأستاذ الدكتور ماهر الشريف في كتابه « رهانات النهضة»[1]: إن حركة الإصلاح الديني انطفأت قبل أن تتحقق وتعمم الثورة الثقافية في مجال فهم الدين حيث ظهرت مظاهر انتكاسة الفكر التنويري العربي وذلك بانقلاب محمد رشيد رضا على أستاذيه الأفغاني وعبدة وبدأت الانتكاسات تترى بظهور بعض الشخصيات الدينية التي استلهمت من الخطابات التقليدية مساراً لها.

ونحن اليوم كي نستطيع النهوض علينا الالتزام بمحاور مهمة ومنها/

١. تخليص التاريخ من كل التراهات والتقديسات التي لا معنى لها والتي تسبب نكوص الحالة التنويرية لدى المفكر العربي فيعتمد التاريخ الذي هو أساس كل شعب ولكن إعتماده بصورة شفافة بعيدة عن الغلو بالتاريخ وشخوصه الموجودة.

٢. توعية الشباب العربي بضرورة الانتباه الى مفكري النهضة وكتاباتهم اللامعة التي ساعدت بشكل أو بآخر في سيادة مفاهيم، كالاجتهاد والتدقيق وسيادة مفاهيم الحداثة. ولا اعلم كيف نسيد الحداثة في مجتمع ما قبل حداثي فهذه اشكالية سنتناولها في كتابنا (السلوك النهضوي للمجتمع).

٣. ترويج مفاهيم العلمنة المؤمنة مع احترام الاديان كافة وجعل الدستور والقانون ضمن مفاهيم العلمنة مع احترام الدين الاسلامي وبصيغته القدسية العظيمة وفي ذلك يقرر العلامة السيد محمد حسن الأمين على أن ارتباط الإسلام بالدولة يظل أكثر تعقيداً من علاقة المسيحية بالدولة. ويرى السيد الأمين أن العلمنة المؤمنة تنطوي على هدفين:- أولهما نفي أي سلطة إلهية باسم الحق الالهي والتأكيد على أن السلطة شأن بشري وأن شرعية السلطة مصدرها البشر وثانيهما إن البشر أحرار في التشريع لأنفسهم ولا يجوز إلزامهم باسم الدين بأي شريعة تتنافى مع اختيارهم فالإسلام في نظره - لم يعتبر السلطة شأناً إلهيا وإنما هي شأن بشري صرف على البشر أن يتدبرون بدليل إن مصادر الاسلام وأبرزها القرآن

---

١ - ماهر الشريف، رهانات النهضة في الفكر العربي ،دمشق، دار المدى، ط١ ،٢٠٠٠

لم يحدد صيغة للسلطة على الرغم من خطورة الموقف في حياة المسلمين بينما حـدد لهم مجموعة من الواجبـات والمحرمـات في مجـالات التعامـل فالاسـلام في هـذا الجانب علماني يحمي العلمنة ويدافع عنها إلا أنه من جانب آخر إذا اختار النـاس لأنفسهم تطبيق الشـريعة يبقى اختيـارهم هـذا لأنـه يؤكـد حـق الاختيـار الحـر للإنسان وعليه فإن مشكلة التعارض بين الإسلام والعلمنة هي في نظـره مشـكلة مفتعلة على اعتبار أن الإسلام لا يقول بسلطة الحـق الالهـي أي بسـلطة المؤسسـة الدينية على المجتمع ولا العلمانية التي تنفي حق المجتمع في اختيار الشـريعة التـي يرتضيها لتنظيم إدارة شؤونه ولأن المجتمعـات الاسـلامية تبقـى محاصـرة بـين نموذجين للأسلمة والعلمنة كل منهما يلغي الآخر وينفيه.

يخلص السـيد محمد حسـين الأمين الى أن الطموح بقيام الدولة الحديثة دولـة القـانون والحرية والمساواة يظل طموحاً مؤجلاً، وتندرج الأفكار التي يطرحها السـيد محمد حسن الأمين في تراث حركة الاصلاح الشيعي التـي تفـترق عـن نظريـة « ولايـة الفقيـه» التـي صاغها الخميني في فترة إقامته بالنجف، تلك النظرية التي أعطت السلطة كلها للفقهـاء في عصـر الغيبة أي في عصور تواري الإمام الثاني عشـر لدى الطائفة الشيعية بحيـث يكـون الفقيه نائباً للإمام "المعصوم" يضطلع بكل وظائفـه الإداريـة والسـياسـية وخلافـاً لهـذا الرأي برز موقف آخر لم يلتزم إلا بدور محدود للفقهاء في الدولة من منطلق أن إليـه جعـل الولاية للأمة على نفسها في غيبة الإمام الشيعي وهو الرأي الذي تبناه بعد انتصـار الثـورة الإسلامية في إيران آية الله شـريعة مداري الذي دعا الى تشكيل جمعية تأسـيسـية تقسم كل الاتجاهات الوطنية بما فيها اليسار وتكلف بوضع دستور للبلاد ويمكن إرجاع هذا التوجه الذي يجعل الولاية للأمة على نفسها إلى الإصـلاحي الشـيعي حسـين الغـروي النـائيني (١٨٦٠ – ١٩٣٦م) منظر الثـورة المشـروطة الدسـتورية الايرانيـة (١٩٠٦ – ١٩١١م) التي شقت المؤسسة الفقهية الشيعية الى ما عرف باسم أنصار المشـروطة وأنصـار المستبدة إن الخطاب الديني سـيتبدل كلياً الى خطاب نهضوي كبير بعد الاطلاع عـلى كـل مفـاهيم التنوير العالية فرز ثقافة تاريخية كبيرة جداً وفي ذلك دعوة لكل الشباب كـي يطلعـوا عـلى الفكر التنويري البارز ويساهموا بغلق الخطاب الديني التقليدي خطاب وعاظ السـلاطين

وفق دراسة منهجية حديثة وراهنة. ولا ننسى انه كان للاديان دور اساسي في عمليات التفكير المجتمعي، وهنا اشارات واضحة لما عملته الاديان وادوارها داخل المجتمعات من ثورات داخلية تخص الفكر نفسه وثورات خارجية تخص ابناء المجتمع وفتحت ابوابا للاراء والافكار ولكن سرعان ما جاء العقل الايماني يتصدى لمفاهيم رحبة تخص الراي والرأي الاخر واصبح لدينا فريقين:

"فريق العقل الايماني الذي لا يزال يحلم بتثبيت الواقع بل يرى ان الواقع بكل كتلته يجب ان ينتقل الى الماضي.

وفريق العقل العلمي والنقدي الذي لا يزال يجاهد لاحياء طاقة الخلق المفتقدة"[1].

فعلى ضوء ما جاء في اعلاه لا يريد احدا ان يفرط بالنصوص ولا بالهوية ولكن ما مدى صلاحية النصوص عبر الايام هل نجعلها ونحصرها ضمن اسباب النزول(الكتابة) التي وردت فيها ام نطلقها كي تناسب كل زمان ومكان اي ان تصبح النصوص عامل تقدم وتغيير وهي النقطة الاولى وضرورة مواكبة البشرية في حركتها باتجاه المستقبل وهي النقطة التي من غير الممكن تضييعها اي لحظة التقدم وصنع المستقبل المنشود وهنا نثير نقطة في غاية الاهمية ان النصوص تبقى على ما وردت وما هي عليه ولكن هل هي سبب تخلفنا ام ماذا؟

وللجواب فان النصوص هي السبب الرئيسي طبعا ليست كلها في هذا التخلف عن الركب العالمي بسبب دعوتها الى الغاء الاخر (ان الدين عند الله الاسلام) (ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه) والايات الكثيرة التي تحض على القتل والقتال والنصوص الاخرى التي فضلت الرجل على المرأة في الارث لاسباب واهية في العصر الحديث قد تكون لها اهميتها في العصور السابقة ولكن اليوم تتعارض مع حق الانسانية المطالب للمساواة بين الرجل والمرأة وغيرها من الاحاديث الواردة فيما يعرف بصحاح المسلمين الكافي للكليني او مسلم والبخاري وسنتناول في كتاب خاص اثر النص في اثارة ازمات المجتمع تحت عنوان(النص وازمات المجتمع)، كذلك التخلف ينتج ممن،حمل النصوص

---

١ - حسن إبراهيم احمد ،العقل الإيماني،دمشق ط المدى، ٢٠٠٠م، ص ٨.

حيث اوقع المجتمعات في هذا التخلف والذنب ذنب الرجال الذين لم يعوها بشكلها المنظور بل وعوها بشكلها الذي يناسبهم وهنا يحضرنا قول لعلي بن ابي طالب فقد قال عن القران«انه كتاب مسطور بين دفتين لا ينطق وانما يتكلم به الرجال» اذن المسؤولية هي مسؤولية المتكلمين به والمفسرين له، فبعض النصوص تحتاج الى تفسير واليات تطبيق كي توائم روح العصر والبعض منها يستحق التجميد تماما لتسبيبه الازمات والبعض بالامكان اعتباره من التراث التنويري، ان التفاهم مع ادلجة الراي اي ان نضع رايا مؤدلجا ملونا بلون واحد بحيث يصعب على الامم ان تحاور صاحب هذا الراي المسبب لازمات ثقافية كبيرة لاننا نحيط نصوصنا بقدسية ليس لها من الوجود سوى عقل ايماني اوجدها فباستطاعتنا ان نستمد من النصوص حوافز تقدم وعوامل تساهم في صنع مستقبل جيد وهنا يحضرني ما جاء عند الشيخ امين الخولي حيث انه دعى الى اخذ مناهج حداثية مستقبلية مما يفهم من القران ويستند الى بعض النصوص التطويرية ومنها ما ورد في القران «ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم » وقلنا ان المسؤول عن كل هذا التخلف تجاه النصوص التي تتعايش معنا هو رجالات الدين الذين لم يتعاطوا مع الاديان بامانة والذين ما كان لهم ان يمرروا مصالحهم الا على ضوء وهدي النصوص وبدلا من ان تكيف المصلحة مع منطوق النصوص أو مدلولها وجد ان الربحية الاكثر تتحقق بلي عنق النصوص او تحويرها او بادخال ما ليس منها اليها او بتفسيرها على ضوء المصالح والظروف اي ان تصبح النصوص نصوص تخص طائفة معينة بحد ذاتها وليست نصوص انسانية تواكب وتلازم روح العصر وتساير تغير الحياة فتساهم في عملية التقدم ولكن النصوص جاءت وسايرت تطلعات ومصالح الجهات الايمانية وذلك بفعل الرجال الذين حملوها.هذا فيما يخص النصوص التي تحتمل التأويل اما الاخرى الواضحة المعالم في اثارة الازمات المجتمعية فهي يجب ان تجمد كما اسلفنا.

ان تغيير النصوص كان البديل الاسهل لتغيير الواقع وهكذا فسرت النصوص بما يخدم اصحاب الراي الواحد واضيفت قدسية لهذه التفسيرات وتكفير لمن يفهم غير ذلك فانتجت ما يصطلح عليه ب«قداسة الراي المؤدلج»فاصبح صاحب هذا الراي صحيح وغيره على خطا وتمت معاقبة المخالف وهذا انتج مصطلحا اخر نعايشه في حياتنا

اليوم وهو «التوتر المجتمعي » فلقد تخيل المؤمن ان النص اصبح ملكه لان ايمانه وفهمه قاصرين او لانه تخيل ان تعاطيه مع النصوص يسمح له باحتكارها وهو يتعاطى معها على ضوء مصالحه ورغباته ويستنطقها بذلك فجعل صواعقا وغضبا على اعدائه ومخالفيه في الدين او الدنيا يصبها اتهامات وتجريحا وتشويها لسمعة وسلب لكرامة واذا امتلك القوة صبها قتلا ودمارا واخراجا من ربقة الدين ونفيا وهو في كل ذلك يتوهم انه يساير صحيح الدين دون ان يتوقف ويراجع نفسه ماذا اخذ وماذا ترك وماذا ابقى من الدين ونصوصه عندما اخذ فيه هذا القطع وهذا التغييب من قيم جميلة اذن يتبين مما ورد اعلاه ان اضافة القداسة لراي مؤدلج لمصلحة معينة يسبب توترا مجتمعيا ويبين الشكل التالي توضيحا لهذه المسائل:

الراي المؤدلج-- ثم ← القداسة ← توتر مجتمعي.. يقود الى
التنافر بين ابناء المجتمع.. ثم ← انقطاع المعرفة

اذن يتبين من الشكل أعلاه: إن القطيعة المعرفية تنتج في المجتمعات نتيجة توارد هذه المشاكل التي يسببها اصحاب الراي المؤدلج والمقدس ان التشبث بالراي المؤدلج وعدم احتماله الخطأ يبين اننا نستجر كل ذلك من عمق تمترسنا بالعقل الايماني وأساليبه التي عمل على توليدها خلال قرون عديدة ولا تتوافر الارادة للخروج من مفاعيل هذا العقل وقد اضيفت العادات والموروثات الشعبية على حد تعبير الاستاذ حسن ابراهيم احمد الى معتقدات شعبية قد تم من خلال مزجها وتطعيمها بقيم دينية وربطها بنصوص مقدسة مما احالها الى معتقدات دينية مرتبطة بالمقدس والمتعالي واصبح الخروج عليها يقتضي التجريم اكثر من الخروج على النصوص المقدسة لأنها مرتبطة بما تواضع عليه المجتمع ورسخ في بنيته الفكرية الثقافية والاجتماعية، والدين يرتبط بالمقدس ارتباطا وثيقا فأي دين تنطبق عليه صفات ثابتة فالأساطير والمعتقدات تحلل مضمونه على طريقتها، والطقوس تستخدم خصائصه، والكهنة (المراجع) يجسدونه والمعابد والاماكن الدينية والمقدسة لدى الناس والصروح والاضرحة توطده وتجذره في الارض ومنها تنشأ الاخلاقية الدينية، فالدين هو تدبير المقدس.

ان العقل الايماني الذي نصفه بالعقل المكوَن والذي اكتسب من الرسوخ والقوة مما

حوله قد انتقـل الى عقـل مكـوِن [1] اذن ممـا ورد يتبـين ان عـلى المثقفـين تحليـل منطلقـات النصوص على ضوء ما جاء في ثقافتنا وعـلى ضـوء مـا جـاء في فكرنـا وبـما يخـدم تطورنـا ونظرتنا المستقبلية اننا نعاني اليوم توترا مجتمعيا كبيرا بين طوائف مجتمعنا نعاني من ازمـات فكرية متلاحقة تسبب في تكفير البعض وتجريم وتجريح البعض الاخر وكل هذه الاعـمال كان السبب الرئيسـي فيها اضافة الهالة القدسـية لما نؤمن به والغاء الاخر مهما كان حجمه فأساليب نظرتنا للمجتمع يجب ان تتم وفق تراكم معرفي ونظرة معرفيـة شـاملة مسـتمدة من ثقافات متباينة كي نتعرف على بعضنا وبما يخدم مصلحة الانسانية السمحاء.

والسؤال ما هو دور العقل الايماني في جعل بعض المصطلحات مؤدلجة.؟

رابعاً

العقل الإيماني وارتباطه بمظاهر العنف......!

ان لأصحاب العقل الايماني ارتباط وثيق بمظاهر العقيدة المتمثلة بالاديـان وارتباطهـا بالانسانية بشكل او باخر ولكن الفعل الايماني تغلب عليه الادلجة والتقديس وذلك لعـدم احتكامه الى مظاهر العقلنة في اغلب الاحيان وعدم انطلاقه من العلمية بالتناول في اغلب الاوقات ايضا وهكذا فمن ضمن المظاهر التي ارتبط بها اصحاب العقل الايماني هو مظهر العنف الذي اصبح ظاهرة واسعة الانتشار في الانسانية وان اول ما يسجل لهذا العقل هـو نفيه للاخر واستبعاده وفي حال تم قبولـه سياسـيا او اجتماعيـا فـان نفيـه عـلى المسـتوى الايدولوجي والعقيدي باق، فالخلاف العقيدي لدى هذا العقل هـو لـيس خلافـا ثانويـا فليس اسهل من المتدين من وصم مخالفه في الراي بالكفر والزندقـة وهنـا نقصـد بالمتـدين على اي ديانة كانت حتى وان كان هندوسـيا ولاسباب لا تتطلب حتى مـا هـو ادنـى مـن ذلك واحكامهم هذه تتسم بالتابيد وتبتعد عن المرحليـة وتكـون مـبررا لكـل الشـناعات

---

١. محمد عابد الجابري – نقد العقل العربي– تكوين العقل العربي – بيروت مركز دراسات الوحدة العربية – ط ٥، ١٩٩١م، ص ١٥

والبشاعات التي ارتكبت وترتكب بحق الاخر المخالف بالراي والمؤمن مضطر لا بل من صلب عقيدته التي يؤمن بها ان يتهم مخالفيه بانهم ليسوا على الطريق الصواب ومنطقه: كل من هو ليس من طائفتي فهو ضال وكافر اي خارج عن الصراط ولو امن اي مؤمن من اية طائفة ان مؤمنا اخر من طائفة اخرى على حق لوجب ان يكون واياه من طائفة واحدة وبالتالي سيكون هذا كارثة على ارباب الطوائف ومؤدلجيها.

ومن هنا يذكر الدكتور محمد اركون معلقا على هذه المسالة: "ان ارباب الطوائف تبدو حراستهم شديدة للاسيجة الدوغمائية المغلقة لطوائفهم ونتيجة لما تقدم فان مبررات العنف ودواعيه حاضرة وكلها ترتبط في رايهم بمصلحة الهية"[1] من هنا اقول ان المرجعيات الدينية في النجف مثلا اصبحت تلاحق مواقع التواصل الاجتماعية وتحذر الناس منها لانها وجدت النقد اللاذع من خلالها واصبحت تهابها وتخافها. اذن فان كل دين وكل مذهب وكل ملة يحمل في احشائه نقض الاخر ونفيه ومن هنا نرى الاسلام فرض الجزية على الاخر لكي يبقى محميا داخل المدينة على سبيل المثال، وهنا نستعير تعبيرا لماركس يقول فيه: (ان نفي الاخر لا يتم بالوسائل السلمية فقط لان احدا من المتنازعين لا يتزحزح عن موقفه بسبب ارتباط التمترس بالعقيدة وما كان عقيديا لا يصح التنازل عنه.) [2].

فالعنف مقر في كل الاديان تقريبا وباشكال مختلفة وهو غير مقر في المناهج الانسانية وهنا سننقل نماذج من العنف والاستبداد الذي وقع على بعض العقول العلمية لانها خالفت اصحاب العقل الايماني فالاضطهاد الذي تعرض له الدكتور حمود العودي – الاستاذ في جامعة صنعاء – لانه اختار منهجا علميا في تدريس تاريخ اليمن والكتابة عنه بدلا من المنهج اللاهوتي حيث هوجم الدكتور العودي لانه نسب نشوء الزراعة في اليمن منذ القدم الى جهود الانسان العربي وعدها انجازا هاما من انجازاته الحضارية اقامت القوى الدينية المعهودة الدنيا عليه ولم تقعدها لان الزراعة في اليمن وغير اليمن –حسب رايها– من صنع الله وحده ومن خلقه دون سواه رمي الرجل بلائحة الاتهام والتهديد

---

١ – محمد أركون، العلمنة والدين، دار الساقي، ط٢ ، ١٩٩٣ ، ص٧١

٢ – حسن ابراهيم احمد، المصدر السابق، ص١٤٢

المعروفة: التهديد، الارتداد، الالحاد،الاستهزاء بالله، التهجم على القران والاسلام، التبشير بالشيوعية، ومع ان الدكتور العودي اضطر وقتها الى التواري عن الانظار والاختباء فقد دافع عن نفسه وعن منهجه [1] كذلك فقد طالب الازهر بحجز ومصادرة كتاب لخليل عبد الكريم صدر في القاهرة تحت عنوان «الجذور التاريخية للشريعة الاسلامية »دار سيناء للنشر كما القي القبض على كاتب قصة مصري اسمه علاء حامد واودع السجن بسبب رواية نشرها في القاهرة تحت عنوان «مسافة في عقل رجل » وهكذا فهذا جانب من الاضطهادات التي لاقاها أصحاب العقل العلمي بسبب عنف وجهل اصحاب العقل الايماني. وهنا قد يثار سؤالا مفاده هل انتم تقصدون تعطيل الايمان ونستبق نحو العلم وننكر الاديان ؟ وللجواب نقول ان الاديان ستبقى منهجيتها واضحة للعيان من ايمانات الناس بها واحترام هذه الايمانات والذي جاءت من اجله ولكن ان نلصق جل حياتنا بالدين والتمترس خلف الغيب هذا مما يتقاطع مع الانسانية.

كذلك التمترس خلف المتطرفين من اصحاب العقل الايماني فهذا ايضا مما يجعل الدين خطرا ويجعله اذى داخل المجتمعات وعند ورود العلم نكون قد دخلنا بابه العام والخاص وابتعدنا عن مفاهيم الدين لان لكل منهجه ولكن للاسف ما زالت بعض الشعوب الاسلامية والعربية تحاول ان تدخل النظرية العلمية وتنطلق فيها من منظور قراني مثلا وهذا شيء غير صحيح لان القران هو كتاب جاء لادارة شؤون المجتمع المنشود وهو الذي امر بالعلم الديني فالعلم في القران له وجهة دينية اما العلم الذي ننشده هو علما انسانيا تماما وهو يتقاطع حتما مع العلم القراني ، يجب ان تكون سلطة الملك والحكم هي بيد رجال الدولة المتواجدين في كل زمان ومكان والذين يحكمون الناس وفق رؤى مدنية بعيدا عن الدين بالشان البشري ان ابعاد وفصل هذه المفاهيم عن مفاهيم الايمان والدين يسهم في اعطاء الدين قدره بالشكل المهم في هذا المجال والحقيقة في ايضاح المفاهيم جلية ويجب ان تظهر للعيان باي شكل من الاشكال ، وبالانتقال الى وجهة العقل العلمي

---

١ – صادق جلال العظم، ذهنية التحريم،دمشق مؤسسة المدى للإعلام ،٢٠٠٤ ،ط٢، ص٢٣٤. كما نشر الدكتور حمود ألعودي سنة ١٩٨٦ الوثائق المتعلقة بقضيته بما فيها دفاعه عن نفسه في كتيب تحت عنوان التهمة والدفاع الملف الاول الناشر غير مذكور ط في عدن .

وقدرتها على استيعاب معاني العظمة الفكرية لان العقل الانساني لا يقف عند اعادة تصوير الاحداث الفريدة غير المتكررة وانما يسعى الى الكشف عن انماط التكرار والتردد الكامنة خلف الاطار الفردي والتاريخي الزمكاني لهذه الاحداث عند هذه النقطة بالتحديد سانقل رؤية الكاتب علاء جواد كاظم في ما نصه: « حيث تفترق الرؤية الفلسفية عن التحليل السياسولوجي الى افق اخر من غير رجعة لقاء فبينما يفسر عالم الاجتماع المجتمع في ضوء الوقائع الملاحظة من خلاله الميادين المتصلة ذات المعرفة الواقعية، يفسر الفيلسوف المجتمع في ضوء التفسيرات التي يعطيها للحقيقة المطلقة الكلية ولذلك فانه يستطيع ان يتحدث عن العلل الاولى والقيم النهائية والغايات القصوى »[1] وهنا تكمن المسالة المهمة التي هي عبارة عن علاقة الفلسفة كعلم مطلق بالرؤية الاجتماعية العقلية والابتعاد عن العقلنة الايمانية التي تسبب المشاكل الحاضرة وعلى راسها العنف والعنف **violence** يفرق عن مصطلحات اخرى كالعدوان **aggression** والتدمير **destructiveness** وهنا يعلق اريك فروم في كتابه «تشريح النزعة التدميرية»[2]، حيث يقول ان كل المجتمعات البشرية تعرف العنف وتمارسه بأساليب مختلفة فهناك مثلا عنف الرجال ضد النساء والكبار ضد الصغار الا ان هذا العنف لا يتحول الى عدوان فله مؤسساته الاجتماعية التي تنظمه وتحدده وتمنع تحوله الى عدوان، اما بالنسبة الى العدوان فنجد انه ينتشر لدى نسبة اقل من المجتمعات البشرية فالعدوان يكون موجها للاخر الذي ينتمي غالبا الى جماعة مختلفة.

والعدوان نوعان: عدوان دفاعي، ويقصد به المقاومة التي تصدر عن جماعة لصد ودحر احتلال تفرضه عليها جماعة اخرى وعدوان هجومي ويقصد به مبادرة جماعة الى الهجوم على جماعة اخرى لاحتلال ارضها او سلب ممتلكاتها والسيطرة عليها، اما التدمير فهو من اشد انواع العدوان الهجومي تطرفا وهو لا يوجد الا في نسبة قليلة نسبيا من المجتمعات والشخصيات البشرية وفي نمط العدوان التدميري يكون هدف الجماعة هو قتل الاخر، وتحويله الى جثة وليس مجرد استغلاله كما في حالة العدوان ويتتبع صعودها

---

١ – علاء جواد كاظم، مجلة النبأ – العدد ٨١ – اذار ٢٠٠٦م ،بغداد، ص٧٧.

٢ – مجلة العربي العدد ٥٧٠ الصادر في مايو ٢٠٠٦م ص١٨٨

لدى مختلف الجماعات البشرية وكذلك يتناول تجلياتها في الدراسات الاكاديمية السابقة عليه وبالرجوع الى العنف فيعد العنف الديني اكثر انواع العنف خطورة وذلك لمشاكله المتعددة فبالإمكان السيطرة على كل اشكال العنف الاخرى عبر المؤسسات المجتمعية المعينة مثل عنف الرجال ضد النساء او الكبار ضد الصغار اما العنف الديني فاشكالياته متعددة لانه ينبع من موقف ايماني سلطوي وهنا تكمن خطورته والشكل التالي يبين العنف وبعض اشكاله:

العنف

- عنف الرجل ضد المراة
- العنف ضد الاطفال
- العنف التسلطي
- العنف الديني

شكل توضيحي

عنف الرجل ضد المراة بلغت مراتبه بكثرة لاتحصى لان المنطلق في كثير من الاحيان ديني حيث كان للوضع الذي ورثته الاديان السماوية عن المراحل التي سبقتها يقدم المراة بصورتها الجسدية يقدمها كمادة للانجاب والمتعة ولما بدات هذه الاديان تتوالى بمنظومتها القيمية والاجتماعية والقانونية كان التغيير في هذه الصورة جزئيا فقد بقيت المراة موضوعا لسيطرة الرجل والصورة النهائية التي يقدمها اخر الاديان السماوية الاسلام تبرز المراة حرثا للرجل في حين يعتبر الاسلام هو من اهم الاديان التي حاولت ان تنصف المراة نوعا ما ولكنه لم ينصفها ابدا ونالت المراة نصيبا من العنف كبيرا جدا بسبب المتدينين بالاساس لان الازمة بقيت مع الدين و مع المتدينين فمع الدين بقيت بعض النصوص التي تفرض على المرأة رؤية قاصرة فلنر ما يقول القران(فاضربوهن) صحيح قد فسرت من قبل البعض بمعنى عدم الضرب المبرح ولكن كلمة فاضربوهن بقيت لها دلالاتها السيئة تجاه المرأة المخالفة، واذا اردنا المساواة فان بعض الرجال يستحقون الضرب نتيجة اخلاقهم السيئة مقارنة بالنساء اللاتي تزوجوا بهن من ذوات الاخلاق الجيدة، فليس في كل الظروف الضرب هو الذي يجدي لتاديب المرأة كذلك صحيح ان الضرب وضع في

القران كأسلوب نهائي للتاديب ولكنه ليس صورة حقيقية للتاديب بل ينبغي ان تتم الاستعاضة عنها بامر اخر، هذا من جانب ومن جانب اخر لكي تتساوى الامور علينا ان نرى نصا اخر يقول (واضربوهم) لمن يستحق الضرب من الرجال طبعا.

وينقل ديورانت الكثير من الحكايات التي تدل على التعسف بالتعامل مع المراة والنظرة السلبية اليها ومن هذه الحكايات الحكاية الطريفة التالية « يروي قيصريوس الهيسترباخي قصة عن رئيس دير وراهب شاب خرجا راكبين معا ووقعت عينا الشاب على النساء لأول مرة فسال رئيس الدير من هؤلاء فاجابه: هؤلاء الشياطين. فرد عليه الراهب بقوله: لقد كنت اظنهم اجمل من رايت في حياتي كلها»[1].

ومظاهر العنف تتجلى في مجتمعاتنا كثيرا يحدثني احدهم اذا خالفته زوجته بأمر ما فانه يضربها ضربا مبرحا وكأنما هي سلعة يملكها ويفعل بها ما يشاء بالإضافة الى انه يفرض عليها لبس«البوشية » في اصطلاح المجتمع والتي تسبب للمرأة سجنا في حياتها وحكرا على حريتها وهي بالنتيجة من الاثار السيئة التي يفرضها الاسلام على المراة.

وهنا اشير ايضا لاحد تقارير منظمة العفو الدولية والذي يوصف بانه تقرير مرعب عن المراة الباكستانية اذ يشير التقرير الى " ان الاهل والدولة والقضاء يشجع على قتل الفتيات والنساء باسم الشرف ولا تقوم السلطات المختصة باي دور لمنع التصفية الجسدية للمراة المتهمة حتى لو لم يكن هناك دليل وحتى لو ثبت ان الاتهام باطل ويشير التقرير الى ان الرجال يمتلكون الاناث كسلعة تباع وتشترى او يمكن مبادلتها ولا ملجا للمراة حتى في اقسام الشرطة لان الشرطة متواطئون بفعل تاثير العقل الايماني على المجتمع "[2] وهم يسهلون عمليات التصفية الجسدية مقابل مبلغ زهيد من المال او دون مقابل واختيار الزوج من قبل الفتاة جريمة عقابها الموت وجرائم الطلاق مروعة قد تكون نهايتها الموت لادنى تهمة توجه الى المراة المطلقة وجرائم الشرف ملفقة والاعلان العالمي لحقوق الانسان وحقوق المراة في الاسلام تنتظر التطبيق والقابع خلف كل هذه المهازل المستمرة العقل الايماني بكل معطياته اللاانسانية.

---

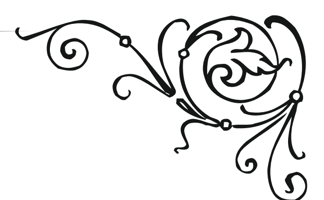
١ – ول ديورانت – قصة الحضارة مجلد ٤ ،جزء ٥،بلا تاريخ، ص١١١.

٢ – حسن ابراهيم احمد ،العقل الايماني ،دمشق دار المدى، ٢٠٠٠، ص١٦٨

وها هي اليوم المرأة داخل العراق وغيره من البلدان العربية والاسلامية تعيش ظروف صعبة جدا داخل المجتمعات وذلك لعدم ادراك الاهمية الانسانية لها داخل المجتمع كذلك فان العنف ضد الاطفال يتواجد لدينا وقد سجلت العديد من الحالات في هذا المجال تحت مسمى العنف الاسري ويعتبر بعض المفكرين ان انفكاك الاسرة بسبب الطلاق يعتبر بحد ذاته عنف ضد الاطفال وتسيب عام للاسرة ودفع بها نحو مهاوي الحياة في معتركاتها العامة وفي هذا المجال يعتبر العنف ضد الزوجات مبرر للعنف ضد الاطفال اما العنف التسلطي فهذا من الدرجات المتطورة للعنف لانه ينطلق من منطلقات تسلطية وتبقى مسالة العنف الديني ومسبباته من اعتى انواع العنف واقساه وقد تسبب العنف الديني بقتل الالاف من العراقيين خلال السنوات السابقة وما زال الى اليوم.

ان للعنف الديني اشكاله المتعددة وينطلق من منطلقات العقل الايماني لان صاحب العنف الديني يعتبر نفسه على صح وغيره على خطا فيعمل صاحب العقل الايماني على الغاء الاخر وهذا الالغاء يقوم على تصفية الاخر. ان منطلقات العنف الديني منطلقات تسلطية اي ان العنف التسلطي يقود الى العنف الديني، وقد كتب في هذا المجال الكثير ووفق احصائيات مهمة تقود الى مسبباته ومنطلقاته، اي منطلقات العنف الديني والعنف التسلطي ياتي من امتياز العقل الايماني بالتسلط والشمولية حيث لا يفتقر العقل الايماني الى هذين المفهومين حيث تبدو شموليته في ادعائه علم كل شيء باعتبار المصدر الالهي لعلمه، وان كل علم او معرفة مصدرها الوحي وليس في الكون ما يمكن ان يخرج عن السلطة الالهية التي امن بها المؤمن، ومن هنا تتسع تسلطية هذا العقل ومن جهة اخرى سيفه مسلط على محاربيه فكل اشارة يتم تفسيرها خروجا على الايمان مصيرها القمع الشديد والحرمان من "رحمة الله" فرحمة الله مختصة فقط به. وبالتالي سيكون الاستبداد هو الأساس الذي ينطلق منه العقل الإيماني لمحاربة الفكر الإنساني.





الفصل التاسع

مقاربة نقدية بين البوذية والاسلام تجسد اليات تحرير الفكر

رؤية مغايرة في القدرة على قراءة النص الديني.

ان الديانة البوذية التي نشأت قبل الاف السنين وبالتحديد في القرن الخامس قبل الميلاد. أي قبل الاسلام بالاف السنين لها واقع انساني متميز يستطيع القارئ الحصيف ان يتبينه من خلال نصوصها التي جعلت منها ديانة انسانية بمعنى الكلمة واعطتها تلك الشهرة الواسعة التي اوصلتها من الهند منشأها حتى الشرق ودخلت بعمق الى تلك البلاد وبدأت فيها بأوقات قديمة جدا حيث وصلت اليابان بحدود القرن السادس ودخلت الى الصين بحدود القرن الاول الميلادي وهكذا امتدت البوذية لتشمل ملايين البشر الذين يدينون بها، فهي ديانة انسانية بمعنى الكلمة وقد يطرح سؤال: كيف لنا ان نتعرف على انسانية هذا الدين وللاجابة نقول:

لكي نعرف ان البوذية انسانية نقول كيف نظرت البوذية للانسان كقيمة عليا ؟وقد نظرت اليه وعبر نصوصها وسننها التي سنتها بالشكل التالي:

١- تأمر البوذية اتباعها بازالة ما تسميه رجس الافعال الاربعة الا وهي(القتل والسرقة والزنا والبهتان) [١]وكل هذه الافعال لها علاقة وثيقة بحفظ حياة وكرامة الانسان من ان تمس بأذى وشر من قبيل القتل او السرقة او الزنا او البهتان. كذلك فان هذه الافعال الشريرة قد ورد النهي عنها في الكثير من الديانات مما يدلل اتصال الاديان في بعض الامور الانسانية المشتركة ومنها الدين الاسلامي الذي اورد آيات واضحة في رفض هذه الافعال على لسان القران والاسلام بشكل عام لم يات بجديد فيما يخص هذه القضايا بل جاء ليؤكد عليها كما وردت عند الديانات السابقة حيث ورد فيما يخص القتل في القران:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَئاً وَمَن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَئاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلاَّ أَن يَصَّدَّقُواْ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةً فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ

١ تعاليم بوذا، بوكيو ديندو،كيوكا،ت:حازم مالك محسن،دار الشؤون الثقافية ،بغداد،ط١، ٢٠٠٨،ص ٢١٢

﴿شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللّهِ وَكَانَ اللّهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾ النساء٩٢

وكذلك ورد: ﴿أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً وَلَقَدْ جَاءتْهُمْ رُسُلُنَا بِالبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً مِّنْهُم بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ المائدة٣٢

وكذلك ورد: ﴿قْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلاَ يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً﴾ الإسراء٣٣.

حيث نجد مما ورد تأكيد القران على رفض القتل وهو بذلك لم يأت بجديد كما قلنا بل جاء متمما لهذا المورد الاساسي لحماية الانسانية.

اما فيما يخص السرقة التي نهت عنها الديانة البوذية فقد ورد في القران ما يلي من الآيات تنهى عن السرقة:

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ المائدة٣٨

والزنا ورد في القران النهي عنه:

﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ النور٢

﴿الزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ النور٣

وهنا يتبين لدينا الاحكام المشددة من قبل الاسلام في التعامل مع مرتكبي هذه الاعمال وهذا مما يتنافى اليوم مع حقوق الانسان والتعاملات الحديثة مع هذه القضايا.

اما البهتان فقد نهت عنه البوذية ونهى عنه القران بالآيات التالية:

﴿إِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً فَلاَ تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْئاً أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُّبِيناً﴾ النساء٢٠

﴿وَمَن يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئاً فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَاناً وَإِثْماً

مُّبِيناً﴾ النساء١١٢
﴿وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَاناً عَظِيماً﴾ النساء١٥٦
﴿وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم مَّا يَكُونُ لَنَا أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾ النور١٦
﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَاناً وَإِثْماً مُّبِيناً﴾ الأحزاب٥٨
﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئاً وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ الممتحنة١٢

٢- تامر البوذية اتباعها بالسيطرة على الطباع الشريرة الاربع الا وهي الجشع والغضب والحمق والخوف[1] والمستطلع لهذه الطبائع يجدها طبائع تنم عن امراض سايكولوجية كبيرة تسبب للمجتمع ازمات كثيرة فللجشع أي الطمع تاثيرات سلبية على المجتمع وكذلك الغضب والحمق والخوف فكلها طباع غير جيدة وصاحبها مريض سايكولوجيا والبوذية تحارب هذه الطباع،وقد ورد في القران شواهد على رفض الطمع والغضب والحمق والخوف والسيطرة عليها والحد منها فقد امر القران بان يرفض الانسان الطمع بما ليس له:
﴿يَا نِسَاء النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاء إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَّعْرُوفاً﴾ الأحزاب٣٢
اما الطمع اذا كان في امور صالحة فهو جيد كقوله:
﴿وَمَا لَنَا لاَ نُؤْمِنُ بِاللّهِ وَمَا جَاءنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبَّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ﴾ المائدة٨٤
وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلاًّ بِسِيمَاهُمْ وَنَادَوْاْ

١ – المصدر السابق نفسه.

أَصْـحَابَ الْجَنَّـةِ أَن سَـلاَمٌ عَلَـيْكُمْ لَمْ يَـدْخُلُوهَا وَهُـمْ يَطْمَعُـونَ﴾ الأعراف٤٦

﴿وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفاً وَطَمَعاً إِنَّ رَحْمَتَ اللّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ الأعراف٥٦

وفي الغضب ورد في القران ما يلي:

﴿وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِـرُونَ﴾ الشورى٣٧

وكدلالة عن ان الانسان اذا غضب لم يستطع ان يقوم بشيء جيد قوله:

﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى الْغَضَـبُ أَخَذَ الأَلْـوَاحَ وَفِي نُسْـخَتِهَا هُـدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ الأعراف١٥٤

والغضب هو من صفات "الاله" التي يتوعد بها الظالمين كما ورد في القران:

﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نَّصْبِرَ عَلَىَ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْـرِجْ لَنَـا مِمَّا تُنبِتُ الأَرْضُ مِن بَقْلِهَا وَقِثَّآئِهَـا وَفُومِهَـا وَعَدَسِـهَا وَبَصَـلِهَا قَـالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُواْ مِصْـراً فَإِنَّ لَكُـم مَّـا سَأَلْتُمْ وَضُـرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَآؤُوْاْ بِغَضَبٍ مِّـنَ اللّهِ ذَلِـكَ بِأَنَّهُمْ كَانُواْ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّـينَ بِغَـيْرِ الْحَـقِّ ذَلِـكَ بِـمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ﴾ البقرة٦١

وكذلك:

﴿بِئْسَمَا اشْتَرَوْاْ بِهِ أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُواْ بِمَا أنَزَلَ اللّهُ بَغْيـاً أَن يُنَـزِّلُ اللّهُ مِـن فَضْلِهِ عَلَى مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَآؤُواْ بِغَضَبٍ عَلَى غَضَـبٍ وَلِلْكَـافِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ البقرة٩٠

وقوله:

ضُـرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُواْ إِلاَّ بِحَبْلٍ مِّنْ اللّهِ وَحَبْلٍ مِّـنَ النَّـاسِ وَبَآؤُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللّهِ وَضُـرِبَتْ عَلَـيْهِمُ الْمَسْـكَنَةُ ذَلِـكَ بِـأَنَّهُمْ كَـانُواْ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللّهِ وَيَقْتُلُونَ الأَنبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَلِكَ بِمَا عَصَـوا وَّكَـانُواْ

يَعْتَدُونَ﴾ آل عمران١١٢

وغيرها من الايات كثير تدلل على ان مفهوم الغضب الالهي ليس جيدا للانسان بل ان يبشر بعذاب حسب المفهوم الاسلامي. والنهي عن الغضب الذي يؤدي الى عدم تفهم الانسان للمواقف كما مر في الآية السابقة التي تخص موسى.

والخوف امرت البوذية اتباعها بالسيطرة عليه فينبغي الانتباه لهذه المسالة واعتبرته من الطبائع الشريرة التي تلازم الانسان هو والغضب والحمق والجشع فالإنسان ينبغي ان يسيطر على هذه الطباع لأنها من صلب تكوينه وليس النهي عنها وهذا واضح في البوذية وكذلك في الاسلام وكما ورد في الآيات اعلاه وكذلك الآيات التي ذمت الخوف الذي اعتبره القران بلاء عظيم يصيب المرء فينبغي عدم الركون اليه:

﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوفْ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الأَمَوَالِ وَالأنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ البقرة١٥٥

وكذلك:

﴿إِذَا جَاءهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلاَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ النساء٨٣

بل ان الخوف يصبح احد بلاءات الرب اذا اراد ان يذيق اناس العذاب كقوله:

﴿ضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللّهِ فَأَذَاقَهَا اللّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ﴾ النحل١١٢

كذلك فيما يخص الخوف ورد في القران:

﴿أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاء الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُم بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ أُوْلَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيراً﴾ الأحزاب١٩

والاحمق كصفة نهت عنها الأحاديث الاسلامية ومنها ما ورد عن علي بن ابي طالب

قوله:

لا تصاحب الاحمق لانه يريد ان ينفعك فيضــرك. وكـذلك ورد عـن لسـان الرسـول محمد ما يؤيد معارضة الغضـب والطمـع أي الجشـع والحمـق وكـذلك الخـوف لا مجـال لذكرها هنا وعلى سبيل المثال قوله:

الشجاع من يكتم نفسه عند الغضب.

٣- تامر البوذية اتباعها بردم الثغرات الست التـي تـذهب الثـروة وتصـنفها بالشـكل التالي:

اشتهاء تناول المسكرات، والتصـرف بحماقة، والسـهر لـيلا الى وقـت متاخر،وفقـدان العقل في الطيش، والانغماس في متع الطرب واللهو والمقـامرة، ومخالطـة معشــر السـوء، واهمال الواجبات [١] والمتطلع لهذه المسائل يجدها ثغرات حقيقيـة وكبـيرة في حيـاة الانسـان ينبغي مراعاة عدم الوقوع بها وبشكل كبير جـدا لانهـا اذا لم تسـد فسـوف تـذهب هـذه الامور بثروة الانسان وخيره وتمنع عنه انسانيته المتأتية من عـيش حيـاة حـرة وهنيئة.وقـد ورد في القران ما يؤيد كونها ثغرات كقوله فيما يخص

المسكرات ومنها الخمر، فقد وردت فيه آيات كثيرة تامر بالحد منه وعدم تناوله وتبيـان مضاره: كقوله:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبيِّنُ اللّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ البقرة٢١٩

وقوله:

﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ المائدة٩٠

وقوله:

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ

---

١ – تعاليم بوذا،بوكيو ديندو،كيوكا،ت:حازم مالك محسن،دار الشـؤون الثقافيـة ،بغـداد،ط١، ٢٠٠٨،ص ٢١٢

وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللّهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ} المائدة٩١

وفي الآية السابقة بالذات الواردة في سورة المائـدة ينهـى القـران عـن اللعـب بـالاقمار المتمثلة بمفردة «الميسـر» والخمر كذلك.

وعن التصـرف بحماقة وردت ايات في القران تنهى عن هذه الامور ومنها:

﴿وَلاَ تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحاً إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الأَرْضَ وَلَـن تَبْلُـغَ الْجِبَـالَ طُولاً﴾ الإسـراء٣٧

وكذلك اية تشبهها كثيرا:

﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحاً إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ لقمان١٨

وفي اللهو وردت اية في القران تدعو للابتعاد عن اللهو وذمه وهو قوله:

﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْواً انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِماً قُلْ مَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ الجمعة١١

وقد نهى القران عن مخالطة اهل السوء كما في قوله:

﴿وَلاَ تَرْكَنُواْ إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّـن دُونِ اللّهِ مِـنْ أَوْلِيَاء ثُمَّ لاَ تُنصَـرُونَ﴾ هود١١٣

وبين في اية اخرى اهل السوء وكيف ان الله ينجي انبياءه منهم بعد ان يخلص الى نتيجـة عدم ايمانهم كقوله:

﴿وَلُوطاً آتَيْنَاهُ حُكْماً وَعِلْماً وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَت تَّعْمَلُ الْخَبَائِثَ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَاسِقِينَ﴾ الأنبياء٧٤

وقوله:

﴿وَنَصَـرْنَاهُ مِـنَ الْقَـوْمِ الَّـذِينَ كَـذَّبُوا بِآيَاتِنَـا إِنَّهُـمْ كَـانُوا قَـوْمَ سَـوْءٍ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ الأنبياء٧٧

اما قوم السوء فحسب النظرية الاسلامية لهم عذاب مهين وعظيم كما في قوله:

﴿وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْـرِكِينَ وَالْمُشْـرِكَاتِ الظَّـانِّينَ بِـاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَـدَّ لَهُـمْ

جَهَنَّمَ وَسَاءتْ مَصِيراً﴾ الفتح٦

وكذلك بين القران كيف ان اهل السوء اذا قبضوا على المؤمنين ماهي افعالهم تجاه الناس والمجتمع كما في قوله:

﴿إِن يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاء وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ﴾ الممتحنة٢

وقد حظ القران كثيرا على اتمام الواجبات كما في قوله:

﴿يَا بَنِي إِسْرائِيلَ اذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ البقرة٤٠

وقوله كواجب إسلامي مهم حث عليه القران:

{وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ وَارْكَعُواْ مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ البقرة٤٣

وقوله حول ضرورة اقامة الصلاة وإيتاء الزكاة كواجبات إسلامية مهمة حسب رؤية الدين :

{وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرائِيلَ لاَ تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْناً وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلاَّ قَلِيلاً مِّنكُمْ وَأَنتُم مِّعْرِضُونَ﴾البقرة٨٣

وقوله بما يشبه ما ورد في أعلاه:

﴿وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُواْ لأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللّهِ إِنَّ اللّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾البقرة١١٠وقوله:

﴿حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ والصَّلاَةِ الْوُسْطَى وَقُومُواْ لِلّهِ قَانِتِينَ﴾ البقرة٢٣٨

وقوله:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ البقرة٢٧٧

وغيرها كثير جدا تحظ المسلمين على القيام بواجباتهم المنصوص عليها في القران.

ولو أكملنا ما تقوله البوذية لرأينا العجب من إنسانية هذا الدين وهاهو يأمر فيما يأمر به

ما يلي: ٤- ينبغي للابن تبجيل أبويه وان يفعل بهما كل ما يجدر فعله فعليه خدمتهما ومساعدتهما في عمليهما والحرص على نفقة الاسرة وحماية ممتلكاتها وحفظ ذكراهما من بعد رحيلهما [١]

وقد وردت الايات في القران بما يشبه هذا الكلام مطلقا وهي كما نصنفها:

﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاَهُمَا فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيماً﴾ الإسراء٢٣

وقوله

{وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لاَ تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْناً وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلاَّ قَلِيلاً مِّنكُمْ وَأَنتُم مِّعْرِضُونَ﴾ البقرة٨٣

وقوله:

﴿وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالاً فَخُوراً} النساء٣٦

وقوله:

﴿قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلاَدَكُم مِّنْ إمْلاَقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلاَ تَقْرَبُواْ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾الأنعام١٥١

حيث نجد هذه الآيات جميعها تؤكد على ضرورة مساعدة الوالدين واحترامهما اشد الاحترام والتواصل معهما دائما.

---

١ - المصدر السابق نفسه،ص٢١٣

٥- على الأبوين فعل خمسة اشياء للأولاد:

١- اجتناب فعل المنكر.

٢- ضرب مثال للقدوة الحسنة.

٣- ترتيب زيجاتهم.

٤- السماح لهم بميراث ثروة الأسرة.في وقت ملائم فان اتبع الآباء والأبناء هذه القواعد عاشت الأسرة في سلام.[١]

والكثير من هذه الحقوق التي هي بذمة الآباء لأبنائهم نجدها في الاسلام ومنها تزويج الاب لابنه والميراث من قبل الاباء لابنائهم والقدوة الحسنة ومفهومها.وكما يلي مما ورد في القران:

في الورث يقول القران بما يخص ميراث الاولاد كجزء من الميراث العام:

﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلاَلَةً أَو امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُوَاْ أَكْثَرَ مِن ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاء فِي الثُّلُثِ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ النساء١٢

وفي موضوع اجتناب فعل المنكر يصرح القران بحوار بين لقمان وابنه:

﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ} لقمان١٧ وهذه اية صريحة يدعو الاب من خلالها ابنه الى اجتناب المنكر

كما ويصرح القران حول موضوع المنكر بشكل عام:

﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} آل عمران١٠٤

١- المصدر السابق،ص٢١٣

وغيرها من الايات كثير.

وفي موضوعة القدوة الحسنة ذكرت في القران بشكل عام وليس بشكل خاص حول الاب وابنه كما في قوله:

﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاء مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاء أَبَداً حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن شَيْءٍ رَّبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ الممتحنة٤

وكذلك:

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً﴾ الأحزاب٢١

٦- ينبغي للتلميذ دوما الوقوف حين يدخل المعلم ويقوم على خدمته ويتبع تعليماته اتباعا حسنا والا يهمل تقديم عطية له والاصغاء لتعليمه باحترام.

وينبغي للمعلم في الوقت ذاته التصرف تصرفا قويما امام تلميذه مقدما له بذلك مثالا للاسوة الحسنة وينبغي له ان يوصل اليه ما تعلمه من تعليم ايصالا سليما وينبغي له اعتماد مناهج حسنة وان يحاول اعداد التلميذ للمعالي وعليه الا ينسى حمايته من الشر بكل سبيل ممكنة، فان حفظ المعلم وتلميذه هذه القواعد مضت شراكتهما دون عقبات.

فالذي يدقق النظر بهذه التعاليم يجد معنى الشراكة في الحقوق وهذا المعنى الهام الاساسي الذي نضمن به استقرار العملية التعليمية فبوذا يوصي الوصايا من الصغير للكبير وكذلك من الكبير للصغير ويوصي بتوازن الحقوق والمسؤوليات بين الشركاء وذلك لأهمية الموضوع لان الحقوق لم تكن متوازنة سيضيع الكثير منها وكذلك سيغبن احد الطرفين في مسالة معينة كذلك يثير بوذا مبدأ القدوة الحسنة وهذا للمرة الثانية مرة في الجو الاسري عندما يوصي الابوين ان يكونا قدوة حسنة لأبنائهما ويوصي المعلم ان يكون قدوة حسنة لتلميذه وهنا يضع بوذا شراكة ثانية بين دور البيت ودور المدرسة في صقل النشئ صقلا ممتازا مهما يضمن استقرار الرؤى سواء داخل البيت او في المدرسة

وهذا ما طالب به علم النفس الحديث في طور تكلمه عن التلميذ وضرورة رؤيته للقدوة الحسنة في شخص ابويه وشخص معلمه كي لا يكون لديه ازدواج في الشخصية ونبقى ايضا في المستوى الاسري حيث يوصي بوذا الزوج بمعاملة زوجته باحترام ولطف وامانة وهو بذلك يضمن حقوق المراة قبل الاف السنين وبشكل رائع ويوصي الزوجة بالمحافظة على عفتها وعدم تبذير مدخول البيت من الاموال وادارة البيت ادارة موفقة وهو بذلك يحملها مسؤولية كبيرة في مسالة ادارة المنزل ويعطيها مكانة عالية في ذلك.

والقران قد تناول مجمل هذا الكلام ففي موضوع القدوة الحسنة كنا قد ذكرنا ايات تخص هذا المجال وفي موضوع التبذير يقول القران:

﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُواْ إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُوراً﴾ الإسراء٢٧

وفي موضوع احترام المرأة نجد ان بعض الايات جاءت مبهمة في تاويلاتها وخطرة على حقوق المراة ومنها قوله:

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّهُ وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيّاً كَبِيراً} النساء٣٤

فالآية السابقة تؤل حسب المفسرين تؤيلات تقول ان الضرب يجب ان يكون غير مبرح وان الضرب هو اخر الوسائل ولكن هذه الاية بالتحديد تساهم اليوم بضرب المراة وعدم مراعاة حقوقها من قبل الكثير من المسلمين مستندين عليها فهي تامرهم بضرب المراة في حين ان هنالك من الرجال من يستحق الضرب اكثر من المراة ولكن القران لا يذكره كما ان كلمة القوامة على النساء تفسر على انها- في بعض التفاسير طبعا – قوامة تأمر الرجال بالجانب الاقتصادي وتكفله عن المرأة ولكنها تؤول ايضا من قبل المتطرفين الإسلاميين على انها قوامة على النساء بشكل مطلق وهذا ما يخاف منه. وهذا هو القران حمال ذو اوجه وقابل للتأويل وفي هذه الايات بالتحديد يتبين الجانب الذكوري فيه والذي جاء ليناغم العرب الذين يعطون المكانة الكبرى للرجل على حساب المرأة.

٧- يذكر بـوذا في تعاليمـه قواعـد الصـداقة ومنهـا ضـرورة التعـاطف المتبـادل بـين الصديقين وان يسد كل منهما ثغرات الاخر راجيا نفعه وان يستعملا على الدوام عبـارات صداقة مخلصة وعلى المرء كذلك المحافظة على صديقه من التردي في دروب المنكر وصيانة ممتلكاته وأمواله وعونه في شدائده فان نزلت في صديقه نازلة ما، خف لنجدته بل ويـؤازر أسـرته عند الحاجة وبهذا السبيل تصان صداقتهما ويتعاظم سـرورهما باجتماعهما معا.

وهنا يخرج بوذا تعاليمه من داخـل البيـت إلى المجتمـع للتركيـز عـلى معنـى الصـداقة السامي الذي يجعل أحلى العلاقات تتواتر في داخل المجتمع ويكون نتيجة لذلـك المجتمـع متماسك ومطمأن.

وللصداقة في الإسلام بعد آخر فهي تمنـع المسـلم مـن أن يتخـذ غـير المسـلم وليـا لـه وصديقا ومنها قوله:

﴿لاَّ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُوْنِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّهِ فِي شَيْءٍ إِلاَّ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللّهِ الْمَصِيرُ﴾ آل عمران٢٨

أما الصداقة التي يريدها القران والإسلام هي:

﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ التوبة٧١

بين المسلمين أنفسهم وليس بينهم وبين غيرهم وهـي صـداقة منغلقـة وبعيدة عن المعاني الانسانية.

ولكن بوذا عندما تكلم عن الصداقة فاعطاها بعدها المطلق ولم يحدد انـواع الاصـدقاء وهل بالضـرورة ان يكونوا من البوذية ام لا؟ ولكن عليهم ان يلتزمـوا بـاخلاق الصـديق تجاه صديقه ومنها: الا يتركه يتردى بمهاوي المنكر وان يصون ممتلكاته وامواله وان يكونـا مخلصين لبعضهما البعض. واكدت بعض الآيات القرانية على هذه المعـاني السـامية ومنهـا قوله:

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾الحجرات١٠

وللديانة البوذية امورها الكثيرة التي تشترك بها مع بعض الاديان ومنها الاراء الاربعة التي تقول:

١- عد الجسد نجسا وابتغاء الوسيلة للتخلص من اية صلة به،وهذا المبدأ من المبادئ التي تستخدمها الاديان للتدخل بحياة الانسان وعمق هذه الحياة وله مبدأ شبيه لدى متشرعة الاسلام حين يعدون دم الانسان نجس وبعض الامور لديه التي من غير الممكن احالتها على النجاسة فالدم هو الحياة بل هو شريان الحياة لدى الانسان فكيف نعده نجسا؟واذا كان الدم نجسا فان الجسد كله نجس لانه يسري داخله.اي ان الدم نجس بمعنى اخر ان الجسد نجس فبالنتيجة فان مبدأ عد الدم نجسا لدى الانسان هو نفسه مبدأ عد الجسد نجسا وكيف لا؟ والدم هو العنصر الاساسي المكون لجسد الانسان.وقد تكلم القران عن النطفة كثيرا والماء الذي يصحبها ولم يقل عنه انه نجس ولكن فقهاء الاسلام عدوه نجسا ولا اعرف كيف يخلق الله الانسان من شيء نجس فاذا كانت النطفة والمني نجس اذن الانسان باكمله كائن نجس ولننظر كيف تكلم القران عن النطفة بوصف جميل جدا وفي اكثر من موضع وفي كل المواضع لم يذكر انها نجسة فلنر:

﴿خَلَقَ الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾ النحل٤

﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلاً﴾ الكهف٣٧

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاء إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّى وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاء اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ الحج٥

﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ المؤمنون١٣

﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً

فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾المؤمنون١٤

﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجاً وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ فاطر١١

﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾ يس٧٧

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخاً وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّى مِن قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلاً مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ غافر٦٧

﴿مِن نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى﴾ النجم٤٦

﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَى﴾ القيامة٣٧

﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ الإنسان٢

﴿مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ﴾ عبس١٩

وهذه كل الآيات التي ذكرها القران وليس فيها لفظ نجس على النطفة مما يدلل على أنها ليست نجسة كما يقول فقهاء الإسلام وكيف يخلق الله الجسد من شيء نجس وهو يقول في صاحبه الإنسان:

﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ التين٤

فهل من الصحيح ان هذا المخلوق في أحسن تقويم مصنوع من مادة نجسة ويجب الغسل منها.

٢- عدت البوذية الحواس على إنها أصل العذاب أيا كانت أحاسيسها ألما أم سرورا وهذا مبدأ صحيح إلى حد ما. فالحواس من خلالها يستطيع الإنسان أن يكره أو يحب أو يبغض أو يصادق وهكذا فبالعين واليد والفم والأنف يستطيع الإنسان إدراك ما حوله والنتيجة إن هذه الادراكات تسبب للإنسان نتائج سواء كانت ألما أم سرورا فللألم عذاباته وللسرور عذاباته المقترنة بحياة الإنسان فالحب هو عذاب

للواقع فيه أيضا.والحواس قد ذكرها القران في معرض الرد على العذابات الصادرة من الغير بقوله:

﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ اللهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ المائدة٤٥

فهي اعتبرت من القران بنفس ما اعتبرتها البوذية هي أصل العذاب وهي مقياس للعذاب فالعين إذا تاذت تؤخذ العين والأذن إذا تأذت تؤخذ الأذن وهكذا....

٣- عد العقل على انه في حال انسياب مضطرد وهذا صحيح جدا فالعقل في حالة دائمة من التفكير المتوالية وإيقاف العقل يعني أن يركن الإنسان إلى حياة الحيوان بعيدا عن تعاملات الإنسانية المضطردة المتوالية.وقد ذكر القران العقل ومشتقاته سبعة وأربعين مرة للتأكيد على أهميته في تسيير الحياة العامة الإنسانية ومنها:

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّورَاةُ وَالإنجِيلُ إِلاَّ مِن بَعْدِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾ آل عمران٦٥

﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلاَمَ اللهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ البقرة٧٥

﴿وَإِذَا لَقُواْ الَّذِينَ آمَنُواْ قَالُواْ آمَنَّا وَإِذَا خَلاَ بَعْضُهُمْ إِلَىَ بَعْضٍ قَالُواْ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَآجُّوكُم بِهِ عِندَ رَبِّكُمْ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾ البقرة٧٦

﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ الحج٤٦

وهذه الآية أيضا تأتي في باب التأكيد على مبدأ الحواس وأهميتها في حياة الإنسان.

﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾ الفرقان٤٤

﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ الملك١٠

٤-عد كل ما في الدنيا على انه توال للعلل والشروط وعدم وجود ما لا يتغير الى الابد وهذا مبدأ صحيح ايضا فلا يوجد شيء بالدنيا ثابت على حاله بل كل شيء متغير اما الى خير او الى غيره. وقد ورد في القران ما يبرهن على ان الحياة الدنيا كلها متغيرة باهلها وهي ليست بخير دائما وانها ليست بذات اهمية ومنها قوله:

﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاء أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالأَنْعَامُ حَتَّىَ إِذَا أَخَذَتِ الأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَاراً فَجَعَلْنَاهَا حَصِيداً كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِالأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ يونس٢٤

وقوله على زوال الدنيا:

﴿قَالُوا لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾طه٧٢

﴿يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ﴾ غافر٣٩

حيث نرى مما تقدم بشروحاته واستنتاجاته الرؤى المتواجدة ضمن البوذية كدين يتجاذب مع الاسلام وله ايدولوجياته المتعددة حاله حال الكثير من الاديان ذات الايدولوجيات المتكررة فالبوذية تعطي المبادئ زخما وتفرض على الانسان ان يكون مؤمنا بحقوق الاخرين وراحتهم. وتعين ممارسة الصبر الاساسية في جعل الانسان متقدما في حياته فالصبر هو اساس للوقوف بوجه حياة مضطربة تواجه الانسان ومبدا الصبر قد وجد في الاسلام كثيرا يقول القران في الصبر:

﴿وَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾ البقرة٤٥

فالقران في هذه الاية يقدمه على الصلاة والآيات التالية وردت في القران كلها تؤكد كما اكدت البوذية من قبلها على الصبر وأهميته. ومنها:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ إِنَّ اللّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ البقرة١٥٣

﴿إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُواْ بِهَا وَإِن

تَصْبِرُواْ وَتَتَّقُواْ لاَ يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً إِنَّ اللّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾ آل عمران ١٢٠

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ وَاتَّقُواْ اللّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ آل عمران ٢٠٠

﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مِّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلاَ مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَن تَصْبِرُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ وَاللّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ النساء ٢٥

فالصبر هو رؤية وعمل انساني بارز.

كذلك فان من عظيم الرحمة ان تجعل الناس سعداء راضين ومن عظيم الرافة ان تزيح ما يحول بين الناس وبين السعادة والرضا وهذا هو خلق الايثار الكبير الذي نستطيع من خلاله ان نجعل الناس سعداء راضين، اما عظيم الرافة لدى بوذا هو ازاحة الاذى من طريق الناس أي طريق حياتهم مهما يستطيع الانسان وان يفعل ذلك طالما هو قادر على ذلك. وهذا يذكرنا بحديث نبوي يقول:ازاحة الاذى عن طريق المؤمنين حسنة.

ومن شان الديانة البوذية هو التفكر في امر الخلق وذلك عبر الصمت والتامل وهذه المسالة تؤكد على اهمية الصمت وهو امر تركز عليه كل الاديان فالحديث النبوي الوارد (اما تقل خيرا او تصمت» والصمت يلازم التامل والتفكر في خلق الله كما تامر البوذية ومن غير الممكن ان تتامل بكلام بل تتامل بصمت وهنا فان تعاليم بوذا تنص على اهمية الصمت والتامل بصمت حيث نجد هذا المعنى «وعليه تخصيص شيء من الوقت عند المساء للجلوس والتامل بصمت والسير قليلا من قبل الاخلاد الى الراحة،ولينام نوما هادئا فان عليه الاستلقاء على الجانب الايمن وقدماه مضمومتان –وهذه المعاني نجدها كلها في اداب النوم في الاسلام التي اوصى بها الرسول وخصوصا النوم على الجانب الايمن – » ومن هذا الباب تتضح الايديولوجيات التي تسير عليها الاديان منذ الازل

والا شيء جديد فيها سوى اعادة صياغة للمفاهيم،وقد ورد في القران الكثير مـن الايـات التي تحض الناس على التفكر في امر الخلق ومنها:

﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ آل عمران١٩١

﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَاراً وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ الرعد٣

﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيراً مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاء رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾ الروم٨

ومن المفاهيم التي ركزت عليها البوذية كديانة «وعليه المحافظة-تقصد الانسان- دائما على حضور عقله اناء النهار محافظا على السيطرة على البدن والعقل معا،مقاوما كل ميل نحو الجشع والغضب والجهل والنعاس وتشتت الانتباه والندم والشك والشهوات الدنيوية قاطبة »وكل هذه المفاهيم نجدها في الاسلام من ناحية حضور العقل والمحافظة والسيطرة على البدن والعقل معا والتركيز على مفهوم العقل يعطي انطباعا انسانيا خالصا في هذا المجال ونجد مثل هذه الوصايا لها ما يشبهها في الاسلام فالحفاظ على البدن وغيرها من المفاهيم نجد لها امتيازات في الاديان.

ان تعاليم بوذا قد سبقت الاسلام بمفاهيم ورؤى حضارية كبيرة فتقول التعاليم البوذية:

لا تمييز على اساس الجنس في سبيل النور فان التمسس عقل المرأة سبيل النور صارت بطلة سبيل الحق »[1] فعندما تقرا هذا النص كأنما تقرا معاهدة سيداو او نص الاعلان العالمي لحقوق الانسان فالديانة البوذية ترفض التمييز على اساس الجنس كما سنورد نصا

١ - المصدر السابق.

مهما يعتبر قمة الحداثة بخصوص العلاقة الزوجية بين المراة والرجل يقول النص البوذي :

«وعلى الزوج معاملة زوجه باحترام ولطف وامانة وعليه ان يدع لها رعاية شؤون البيت وان يمدها بشيء مما تحتاجه من الكماليات احيانا –وهذا نص صريح بضرورة مساعدة الرجل للمرأة بالقضايا المنزلية لا يشبهه نص ورد في القران– وعلى الزوجة في الوقت عينه بذل قصارى جهدها في رعاية شؤون البيت وادارة الخدم ادارة حكيمة والمحافظة على عفتها كما يجدر بالزوجة الصالحة،وعليها الا تبذر مدخول زوجها وعليها ادارة البيت ادارة موفقة بكل اخلاص وتفان فان روعيت القواعد غمرت السعادة البيت ولم يحدث ما يكدر»[1] وهذه التفاصيل لم ترد بالقران بل على العكس من ذلك ورد ما يبرهن على قوامة الرجال على النساء كما تكلمنا فيما سبق من البحث في حين تضع البوذية الرجال والنساء في قالب التكامل لبعضهم البعض. ومن الايات القرآنية التي تبرهن على قوامة الرجال على النساء ما ورد:

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّهُ وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيّاً كَبِيراً﴾ النساء٣٤

وقد فصلنا هذه الاية فيما سبق.

وهنا تلقي التعاليم البوذية بالمسؤولية الكبيرة على عاتق المراة بادارة البيت وهذا شان كبير في هذا المجال وامر مهم تلقيه الديانة البوذية على عاتق المرأة وهذا ان دل على شيء انما يدل على اهمية المراة في الديانة البوذية حيث لولا الشان الكبير للمراة في هذه الديانة لما تلقي عليها كل هذه المسؤوليات التي تجعل منها قائدة في بيتها ومجتمعها....

وبالتالي فالذي ينظر لهذه التعاليم التي تخص المراة يشعر بالانصاف الذي تتلقاه من هذا الدين ويشعر بالحالة الانسانية الوجدانية في هذا المجال ولكن يبقى السؤال الاهم ان الدين انصفها فهل انصفها الاتباع؟ والجواب:نعم فاتباع بوذا كرموها اشد التكريم وهذا يدل على اقتفاءهم للنهج الديني الخاص بهم في حين يدعي الاسلاميون ان الاسلام

---

١ –المصدر السابق،ص٢١٤

انصف المراة ومع ادعائهم هذا الا انهم لا ينفذون منه شيئا بتاتا بل انهم يطبقون تعاليمه بحذافيرها تجاه المراة والتي هي في غالبها الاعم لا تنصفها فبالنتيجة لا الاسلام ولا اتباعه انصف المراة انصاف مهما واساسيا ،والاسلام في بداياته الاولى قدم اسهامة لا ترقى لمستوى تحرير المراة كما فعلت البوذية وكما نرى اليوم المراة الا ان هذه الاسهامة على ضعفها لم تتطور بل انتكست في العصور القادمة من عهد الاسلام. والسؤال الذي يطرح نفسه مع كل هذا الاختلاف في قضية المراة هل انصف الغرب المراة حسب الوجهات العالمية المنادية بحقوقها وحريتها ومساواتها مع الرجل؟ والجواب: نعم انصفها كليا وفي المجالات كافة (فرص التعليم، حريتها، مساواتها مع الرجل، العمل.

والسؤال الاخر الذي يجب ان يسال هل حصلت المرأة في الشرق على حقوقها ؟الجواب كلا فالمراة تعاني في الشرق من عبودية الرجل لها تحت مسمى الحفاظ على زوجته او اخته حتى غدت المرأة سلعة محتفظ بها من سلع المنزل فالمراة اذا ارادت العمل منعت منه واذا ارادت الخروج لقضاء حاجتها منعت فالمراة تقبع تحت الوصاية الابوية التي يمارسها ضدها الزوج او الاخ او الاب وفي كل الاحوال تعاني من فقدها لحقوقها الانسانية الاساسية اذن يتبين مما ورد ان هذه الاشكاليات التي تعاني منها المراة في الشرق والتي لا تشعر المراة بها في كثير من الاحيان انما هي ارهاصات السلطة الذكورية على المراة والمنطلقة في اغلب الاحوال من رؤى دينية مغلقة مدعاة لان يراجع الرجل نفسه في طريقة التعامل مع الزوجة وليست الخادمة ومع الام والاخت وهكذا.

وبالرجوع الى البوذية نتوقف عند بعض الحقائق فيها والتي تنال من المرأة: وتجعل منها خادمة تقول البوذية «حين تتزوج شابة عليها التعهد بالاتي: علي اكرام والدي زوجي وخدمتهما فقد وهبانا كل ما نحن فيه من نعمة وهما حاميانا الحكيمان ولذلك علي خدمتهما بسرور والتهيؤ لمساعدتهما متى استطعت»[1] وبالتالي هذا نص يجعل من المرأة خادمة ليس فقط لزوجها بل حتى لوالدي زوجها في حين ان الاسلام على الرغم من موقفه السيء تجاه المرأة الا انه مثلا لم يفرض هذه الفرضية على المرأة بل فرض على الرجل ان المراة اذا قامت برضاعة اطفالها فعلى الرجل ان يعطيها اجر الرضاعة فالإسلام لم يفرض عليها ان تخدم والدي زوجها بل خدمة والدي الزوج محصورة بالزوج نفسه وليس عليها.

---

١ - المصدر السابق،ص٢٢٢

ومن الامور التي تحض عليها الديانة البوذية في معرض حديثها عن الاخوة: هي:

انه على كل فرد ان:

١- يحافظ على روح طاهرة ولا يلحف بالسؤال عنه الكثير.

٢- يحافظ على التكامل وازالة كل جشع

٣- يصبر فلا يلح

٤- يصمت ويعرض عن اللغو

٥- يخضع للتنظيمات ولا يتبجح

٦- يحافظ على عقل مطمأن ولا يتبع تعليمات مغايرة

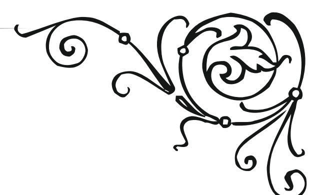
٧- يكون مقتصدا حريصا في الحياة اليومية. فان اتبع الاعضاء هذه القواعد احتملت الاخوة ولم يصبها الانحلال قط.

٨- وقد تناولنا فيما سبق موضوعة الصبر والصمت والعقل والاقتصاد في الحياة وعد التبذير

إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُواْ إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُوراً﴾ الإسراء٢٧

كما وردت في القران وكل هذه القواعد اشتركت فيها البوذية مع الاسلام.

نصل الى خلاصة في بحثنا ان هنالك مواضيع اشتركت فيها البوذية مع الاسلام عرضنا لها وهنالك مواضيع اختلفت بين الديانتين وتبقى البوذية هي الاساس في المقارنة لاسبقيتها الزمنية على الاسلام. كما ان هذه الدراسة جاءت لتبين رؤى الديانتين واهم ما ركزتا عليه لاتمام عملية نهضة مجتمعية رائدة تخص قراءة النصوص وانسنتها وابعادها عن شبح التقديس الذي يخالف النهضة الانسانية والمجتمعية.ان اساس دراسات المقارنة بين الاديان تنطلق من نظرة لتجسيد الفكر والنهضة في مجتمعات باتت تنشد التنوير والتثوير في عصر الظلاميات الفكرية والتطرفات الدينية فلكي ننهض بمجتمعاتنا نبقى بامس الحاجة لهكذا دراسات تنويرية تبعد التقديس عن الاديان وتعطي دفعات اساسية من النهضة والفكر والثقافة البنائية للمجتمعات الانسانية.



الفصل العاشر

الاستبداد واثره في محاصرة الفكر

«أننا نحن الملوك، نجلس على عرش الله على الأرض.........»

جيمس الأول ملك إنكلترا

«إننا لم نتلق التاج إلا من الله فسلطة سن القوانين هي من اختصاصنا وحدنا بلا تبعه ولا شركة........».

لويس الخامس عشر مرسوم

ديسمبر ١٧٧٠ م

اولا

الاستبداد نتيجة الدين ومضادته للمعاني الانسانية :

إن كلمة مستبد Despot مشتقة من الكلمة اليونانية ديسبوتيس التي تعني رب الأسرة أو سيد المنزل أو السيد على عبيده ثم خرجت من هذا النطاق الاسري إلى عالم السياسة لكي تطلق على نمط من أنماط الحكم الملكي المطلق الذي تكون فيه سلطة الملك على رعاياه ممثلة لسلطة الأب على أبنائه في الأسرة ، وهذا الخلط بين وظيفة الأب في الأسرة التي هي مفهوم أخلاقي ووظيفة الملك أو القائد أو الرئيس الذي هو مركز سياسي يؤدي في الحال إلى الاستبداد ولهذا يستخدمه الحكام عندنا في الشرق للضحك على ذقون الناس فالحاكم أب للجميع وهذا يعني في الحال أن من حقه أن يحكم حكماً استبدادياً.

وهنا أستعير كلمة جميلة للفيلسوف الشاعر ادونيس حيث يقول «العراق هو خطيئة الأب»[1]. وهي كلمة بليغة جداً أي ان ما عاناه العراق هو بحكم الأبوة الاستبدادية التي

١ – ادونيس، الهوية غير المكتملة ، سوريا ،٢٠٠٥

عاشها أبان حكم الدكتاتورية.

أي أن الأب لا يجوز – أخلاقياً معارضته ، و لا الاعتراض على أمره فقراره مطاع و احترامه واجب مفروض على الجميع ، فينقل هذا التصور الأخلاقي إلى مجال السياسة ، ويتحول إلى كبت المعارضة أياً كان نوعها وتصبح الانتقادات التي يمكن ان توجه أليه «عيباً » فنحن ننتقل من الأخلاق إلى السياسة ونعود مرة أخرى من السياسة إلى الأخلاق ، وذلك كله محاولة لتبرير الحُكم الاستبدادي ، والواقع إن الحاكم الذي يبرر حكمه بأبوية للمواطنين يعاملهم كما يعامل الأب أطفاله على إنهم قصرٌ غير بالغين أو قادرين على أن يحكموا أنفسهم ومن هنا كان من حقه توجيههم بل عقابهم اذا انحرفوا لأنهم لا يعرفون مصلحتهم الحقيقية

وها هنا يفرق جول لوك تفرقة واضحة للغاية فيقول أن سلطة الأب ليست سلطة سياسية، وإنما أخلاقية بالدرجة الأولى بمقدار ما يكون الأب ولي أمر أطفاله ومن ثم فعندما يفضل العناية لهم يفقد سلطته عليهم ولقد ظهر مصطلح المستبد لاول مرة أبان الحرب الفارسية الهيلينية في القرن الخامس قبل الميلاد وكان أرسطو هو الذي طوره وقابل بينه وبين الطغيان وقال أنهما ضربان من الحكم يعاملان الرعايا على أنهم عبيد

أما الاستبداد وهو النظام الملكي عند البرابرة على ما يقوله أرسطو فهو يتسم بسمة آسيوية هي خضوع المواطنين للحاكم بإرادتهم لأنهم عبيد بالطبيعة وأصبح مصطلح المستبد يعني عند أرسطو:

أ- رب الأسرة.

ب- السيد على عبيده.

ج- ملك البرابرة الذي يحكم رعاياه كالعبيد.

ولهذا السبب كان الاستبداد عادياً عند الآسيويين وحالة مرضية شاذة عند اليونانيين.

والاستبداد يشبه الطغيان في جانب ويختلف عنه في جانب آخر ، فأرسطو يقصر استخدام مصطلح (الطغيان)

على اغتصاب السلطة في المدينة، وهي عملية يؤمن بها فرد يستخدم الخداع أو القوة لكي يقفز إلى الحكم

وكثيراً ما يحدث ذلك عن طريق استخدام مجموعة من المرتزقة ولقد جرت العادة إن يحكم الطغاة لمصلحتهم الخاصة وان ينغمسوا في إشباع شهواتهم ويعتقد أرسطو كذلك إن حكم الطغاة غير مستقر بسبب الكراهية التي يبثها الحكم التعسفي ، ولقد ظل مفهوم الطغيان أكثر أهمية في الفكر السياسي الغربي من العصر الروماني حتى القرن الثاني عشر وظهرت نظريات تبرر مقاومة الطغيان بل حتى قتلهم وكان الأباطرة البيزنطيون هم أول من أدخل مصطلح «الاستبداد » أو المستبد في قاموس السياسة اذ كانوا يطلقون لقب (المستبد) كلقب شرف يخلعه الإمبراطور على ابنه أو زوج أبنته عند تعيينه حاكماً لإحدى المقاطعات.

وكان الكسيوس الثالث (أنجيلوسAlexis III Angelas حكم من ١١٩٥ الى ١٢٠٥ هو أول من أدخل هذا اللقب. وجعله أعلى الألقاب السياسية مرتبة بعد لقب إمبراطور)[1] ومع ذلك فقد ظل مصطلح الطغيان طوال العصور الوسطى أكثر المصطلحات استخداماً وأوسعها انتشاراً لوصف الحاكم الشرير أو المغتصب ثم بدا مُصطلح (الاستبداد) يظهر نتيجة لترجمة مؤلفات أرسطو ، لاسيما كتابه السيادة وأدت الظروف السياسية التي سادت القرن السادس عشر سواء داخل أوربا أو خارجها إلى أن احتل مصطلح الاستبداد مركز الصدارة كمفهوم سياسي فالزعم بالتفوق الأوربي من ناحية وجد تطبيقات جديدة، ارتبطت أحيانا بالقول بأن المسيحية رسالة حضارة وكان ماكيافيللي في القرن السادس عشر هو أول من قارن بين الاستبداد والطغيان عندما قابل بين النظام الملكي في أوربا والطغيان الشرقي في الدولة العثمانية يقول أندرسون (كان ماكيافللي في إيطاليا في أوائل القرن السادس عشر أول منظر يستخدم نموذج الدولة العثمانية كنقيض للنظام الملكي الأوربي فهو في فقرتين من كتابه "الأمير " جمود اوتوقراطية الباب العالي كنظام دستوري يختلف عن دول أوربا)[2]

ثم تبعه في ذلك بودان ثم في مرحلة لاحقة برنيه الذي رأى أن الدولة العثمانية التي بلغت ذروة قوتها في القرن السابع عشر أصبحت نظاما سياسيا جديراً بالدراسة

---

1 - THE Encyclopedid Americana Vol.q(art Despo p18.
2 - Perry Anderson : Lineages Of The A bsdutist State P .397.verso. 1989

والمناقشة و أنه لابد من الكشف عما في هذا النظام من نقائض وعيوب و استخلاصها لتكون خصائص عامة لجميع الإمبراطوريات الشرقية العظمى و(هذه الخطوة الحاسمة هي التي قام بها الطبيب الفرنسي برنيه الذي قام برحلة طويلة في تركيا وفارس والهند و أصبح الطبيب للإمبراطور أرنجزيب) [1] ولقد طور جان بودان[1530-1596]. نظرية جديدة عن الاستبداد مستخدما حججا من القانون الروماني لتبرير الاستبداد الذي ينشأ نتيجة لحق المنتصر في حرب عادلة في السيطرة على المهزوم بما في ذلك حقه في استعباده ومصادرة ممتلكاته أو نتيجة لموافقة المهزوم على استعباده مقابل البقاء على حياته وحقن دمه ، وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر بدأت الارستقراطية الفرنسية بالتوحيد بين الاستبداد والظلم ونظم الحكم الشرقية ، ثم اتخذت خطوة كبرى في تطبيق مفهوم الاستبداد على الدول الأوربية وكان هدفها الحقيقي الاعتراض على تركيز السلطة بيد الملك لويس الرابع عشر و احتكاره لها ، لكن ظهور مصطلح الاستبداد في قاموس الفكر السياسي في النصف الثاني من القرن الثامن عشر يرجع في الواقع إلى مونتسكيو (1698-1755) الذي جعل الاستبداد أحد الإشكال السياسية للحكم إلى جانب الحكومتين الجمهورية والملكية ودان الرق والاستبداد بكل أشكاله بصورة حاسمة.

وإن كان مونتسكيو ينتهي إلى إن الاستبداد نظام طبيعي بالنسبة إلى الشرق لكنه غريب خطر على الغرب. [2] وهي نفس الفكرة الارسطية القديمة: قسمة العالم إلى شرق وغرب للشرق أنظمة سياسية خاصة لا تصلح ألا لهُ بطبيعتها الاستبدادية يُعامل فيها الحاكم رعاياه كالحيوانات أو كالعبيد ، وللغرب أنظمة سياسية خاصة تجعل تطبيق الاستبداد يهدد شرعية النظام الملكي وقد وضعت مكانة مونتسكيو الكبيرة في الفكر السياسي ، مفهوم الاستبداد في بؤرة النظرية السياسية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر غير إن الكُتاب والمفكرين السياسيين جميعاً في الأعم الأغلب هاجموا نظرية مونتسكيو وعلى رأسهم فولتير (1694-1778) الذي سخر من نظرية مونتسكيو عن الاستبداد الشرقي ولقد ذهب بنيامين كونستانت الليبرالي الفرنسي الذي شارك مدام دي ستايل في

---

1 - I bid p.397[

2 - Dictionary O f He History Of The Ideus : Studies of Selected Pivotal Ides,Vol II (Despotism

عام 1795 الى إن الاستبداد والطغيان نظامان باليان لا يجوز تطبيقهما آلا على السياسة القديمة وحدها ودعا إلى حكم ملكي دستوري الملك فيه يملك ولا يحكم ذلك لان السلطة يجب إن تبقى سلطة الشعب كله وعرف الحرية بأنها الاستمتاع الهادئ بالاستقلال الفردي ولقد تابع ألكسي دي توكفيل (1859-1805) فكرة كونستانت في اعتبار هذه التصنيفات (الطغيان والاستبداد) قديمة وبالية ولا تنطبق على المجتمع الجديد الذي هو مجتمع المساواة الذي أسماه بالمجتمع الديمقراطي ومع ذلك فقد أشار توكفيل إلى مصطلحات مهمة في تشخيصه لأخطاء الحرية التي تفرضها الديمقراطية إلى الاستبداد الديمقراطي و الاستبداد التشريعي كما أشار إلى طغيان الأغلبية.

أما هيغل فقد وصف حركة التاريخ بأنها مسار الروح من الشرق الى الغرب عبر حلقات متتابعة تمثل درجات مختلفة من الوعي بالحرية ومراحلها الأولى تعبيرات ناقصة تماماً تمثل درجات مختلفة من الوعي بالحرية [1] أما ماركس فله تفسير آخر للاستبداد الشرقي فقد كان المجتمع الأوربي هو الأساس الذي أعتمد عليه ماركس في تحليله لتطور علاقات الإنتاج وتحديد المراحل الخمس التي مر بها هذا التطور (الشيوعية - البدائية – الرق - الإقطاع – الرأسمالية – الاشتراكية) لكنه أشار إلى نمط من الإنتاج لا يتفق مع حرفية هذه المراحل هو نمط الإنتاج الآسيوي وما يهمنا هنا أن الزراعة فيه تعتمد على مياه الأنهار وليس على الأمطار كما هو الحال في أوربا الأمر الذي جعل مشاريع الري و التحكم في مياهه من مهام الدولة لا مهام الأفراد وقد تطلب ذلك وجود حكومة مركزية قوية هي التي تقوم بتوزيع المياه ومن هنا ظهر الاستبداد الشرقي Oriental Despotism في البيئات النهرية في مصر و بابل و فارس والصين.... الخ وقد قرأنا في كتابنا الموسوم (القرامطة والعدالة الاجتماعية) الثورة القرمطية على ضوء هذه النظرية، اذ ان امتلاك الطبقات البيروقراطية الحاكمة في الدولة العباسية للاراضي ووضع الفلاح السيء فيهاجعل المجتمع العراقي انذاك يغوص في فقر مدقع حت وصل الامر ببعض النساء ان تمشي خلف قافلة محملة بالتمور لتلتقط منها التمر اليابس مما اوجد حالة من

---

١ - هيكل -العقل في التأريخ- ،بلا تاريخ، ص ١٧١

التذمر الكبيرة داخل المجتمع بعد سيادة الاستبداد، كما كانت الدولة هي التي تتحكم بطرق الري وبحفر القنوات مما جعلها متسيدة على الاراضي والفلاح لا يملك شيئ من ارضه بتاتا، فنمط الانتاج هذا قد قاد لظهور المستبد، مما جعل الناس انذاك تلتف حول دعوة القرامطة التي دعت من خلالها الى ان يكون الفلاح هو سيد الارض وان تكون الدول داعمة له في كل شيء فوجد الفقراء في فحوى هذه الدعوة قدرة على كسر نمط الانتاج الذي ظهر آنذاك والذي هو شبيه بما اشار اليه ماركس وفيتفوجل الذي طور النظرية في القرن العشرين وهو مفكر اجتماع ألماني أصبح أمريكي عام 1941 م في كتابه الشهير الذي أصدره عام 1955 عن الاستبداد الشرقي وذهب فيه الى أنه يوجد طريقان لا طريق واحد للتطور التأريخي: أحدهما يؤدي الى التعددية الغربية و الآخر ينتهي الى السلطة الشرقية الشاملة و الجامحة والواقع

ان المثير في نظرية فيتفوجل أمرين: "الأول أنه يحاول إقامة نظام السلطة الاستبدادية غير الغربية مُتميز و موثق ببحث موسع يقوم على أساس نظرية عامة تختلف كثيرا عن بداياتها الماركسية والثاني أنه أراد أن يسقط هذا النظام الاستبدادي الشرقي على ممارسات النظام القائم في الاتحاد السوفيتي آنذاك لتفسير السلطة الشمولية الشيوعية على إنها توزيع للاستبداد الشرقي" [1] ولو أنتقلنا الى مفاهيم الاستبداد والطغيان في التأريخ الإسلامي بعد هذا البحث حول الاستبداد عند بعض الأمم الأخرى فقد أستولى الأمويون على الملك عنوة.

فهذا ما يقوله معاوية صراحة ودون مواربة فهو عندما قدم الى المدينة تلقاه رجال من قريش فقالوا: - (الحمد لله الذي أعز نصرك وأعلى كعبك) لكنه لم يرد عليهم حتى صعد المنبر فقال:- (أما بعد فاني والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي ولكني جالدتكم بسيفي هذا مجالدة) [2] فهو منذ البداية ينفي توليه الحكم برضا الناس بل ويستخف بهذا الرضا ، لقد وضع الامويون منذ حكمهم ثلاث نظريات تبرر أستيلائهم على السلطة:

---

1 – The Black Well's Encl?edia Of Political Thouht P . 119

٢ – إبن عبد ربه، العقد الفريد المجلد الرابع ، دار الكتب العلمية –بيروت ، ط ٣ 1987، ص١٧٠

١. أن الخلافة هي حق من حقوقهم، فأنهم ورثوها عن عثمان بن عفان لانه نالها بالشورى ثم قتل ظلما فخرجت الخلافة منهم ولقد عبر الشعراء عن هذه الفكرة فقال الفرزدق لعبد الملك بن مروان:

تـــــراث عـــــثمان كـــــانوا الأوليـــــاء لــــــهُ

ســـــربال ملـــــك علـــــيهم غـــــير مســـــلوب[1]

٢. إنهم أشاعوا في أهل الشام و بصفة خاصة أنهم استحقوا الخلافة لقرابتهم برسول الله فقد كان الشيوخ من أهل الشام يقسمون لأبي العباس السفاح إنهم ما علموا لرسول الله قرابة ولا اهل بيت يرثونه حتى وليتم الخلافة[2]

وقد عبر الشاعر عن هذا بقوله:

أيُهـــــا النـــــاس أســـــمعوا أُخـــــبركم

عجبـــــاً زاد عـــــلى كـــــل عجـــــب

عجبـــــاً مـــــن عبـــــد شـــــمس إنهـــــم

فتحـــــوا للنـــــاس أبـــــواب الكـــــذب

ورثـــــوا أحمـــــد فـــــيما زعمـــــوا

دون عبـــــاس بـــــن عبـــــد المطلـــــب

وهنا تتضح ايديولوجية جديدة تبناها فيما بعد بنو العباس لتأسيس نظامهم الاستبدادي السخيف هو الاخر.

٣. استقروا على النظرية التي حكموا على أساسها ودعموا بها ملكهم الاستبدادي وهي أن الله أختارهم للخلافة وآتاهم الملك وأنهم يحكمون بأذنه ويتصرفون بمشيئته، أحاطوا خلافتهم بهالة من القداسة وكان عبد الملك بن مروان يُلقب بأمين الله وإمام الإسلام وبتولي الدولة الأموية زمام الامور يجب التأكيد على مسألتين:-

---

١ - حسين عطوان - الأمويون والخلافة- دار الجليل ،١٩٨٦،ص ١٣-١٥

٢ - المسعودي ،مروج الذهب م ٣ ،بلا تاريخ ، ص ٤٣ .

الأولى: - أنه مع الدولة الأموية سوف تبدأ نغمة التفويض الإلهي في الظهور وهي التي سوف تتأكد بوضوح تام عند العباسـين حتى يقول المنصور أنا سلطان الله في أرضهِ.

ويقول ابن هاني الاندلسـي في الخليفة الفاطمي المعز لدين الله:

مـــــا شـــــئت لامـــــا شـــــاءت الأقـــــدارُ

فـــــأحكم فانـــــت الوحـــــد القهـــــارُ

وكـــــأنما أنـــــت النبـــــي محمـــــد

وكـــــأنما أنصـــــارُك الانصـــــارُ

ويقول لهُ أيضاً:

نـــــدعوهُ منـــــتقماً عزيـــــزاً قـــــادراً

غفـــــارُ موبقـــــة الـــــذنوب صـــــفوحاً

أقســـــمت لـــــولا دعيـــــتُ خليفـــــة

لـــــدعيت مـــــن بعـــــد المســـــيح مســـــيحا

الثاني:- أن استعداد الشرقيين لتأيد الحاكم ليس وليد اليوم أنما هو موغل في القدم منذ أن كان فرعون هو الإله. وبالرجوع الى مؤسس الاستبداد بمظاهره العامة «معاوية» فعندما رسل الى الناس يطلب رأيهم في أمر أخذ البيعة ليزيد ولي للعهد قام يزيد بن المقنع فلخص الموقف الأموي من الخلافة بعبارة بليغة فقال:

أمير المؤمنين هذا......... وأشار الى معاوية

فإن هلك فهذا .... وأشار الى يزيد

فمن أبى فهذا................ وأشار الى سيفه

قال له معاوية: أجلس فأنك سيد الخطباء [1] ثم راح يأخذ البيعة ليزيد على مضض من الناس وعنما قال قائل إني أبايع وأنا كارهٌ للبيعة قال له معاوية:- بايع يا رجل فإن الله يقول عسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيراً كثيرا وأصبحت البيعة ليزيد مجرد إجراء شكلي أقرب ما يكون الى لاستفتاءات هذا العصر يقول الدكتور إمام عبد الفتاح امام: (

---

١ – إبن عبد ربه ،العقد الفريد المجلد الخامس ، دار الكتب العلمية بيروت، ط٣ ١٩٨٧ ص ١١٩

تكاد تكون عبارة اللورد أكتون الشهيرة: السلطة المطلقة مفسدة مطلقة لا تنطبق على حاكم في التأريخ قدر انطباقها على عبد الملك بن مروان الذي حكم من (٧٣-٨٦ هـ) وقد عرف عبد الملك بن مروان قبل تسلمه السلطة بحمامة المسجد لمداومته على تلاوة القرآن [١] حيث وقف عبد الملك خطيباً في أهل المدينة « يا معشر قريش أنكم لا تحبوننا ابدا و أنتم تذكرون يوم الحرة ونحن لا نحبكم ابداً ونحن نذكر مقتل عثمان، الى أن يقول مادامت الجامعة عندي والسيف في يدي » مما يذكر في عبارة كروميل « تسعة مواطنين من أصل عشرة يكرهونني وما أهمية ذلك إن كان العاشر وحده مسلحا » [٢] وبعد عامين من حكمه عين الحجاج أميراً على العراق ويروي المسعودي أن الوليد أبنه بكى وهو يستمع وصية أبيه فنهره وقال له « ايا هذا احنين حمامة ؟ إذا مت فشمر والبس جلد النمر وضع سيفك على عاتقك فمن أبدى ذات نفسه لك فأضرب عنقه فمن سكت مات بداءه» وبالانتقال الى الخليفة العباسي المنصور والذي سنكتفي بإيراد ما قاله يوم قام خطيباً يحدد برنامجه السياسي: - « أيها الناس أنما أنا سلطان الله في أرضه اسوسكم بتوفيقه وتسديده وتاييده وحارسه على ماله أعمل فيه بمشيئته وإرادته ،أعطيه بأذنه فقد جعلني الله عليه قفلاً إذا شاء أن يفتحني فتحني لإعطائكم وإذا شاء أن يقفلني عليه أقفلني» [٣] وهكذا فالخوض في استبداد الخلفاء ليطول ويحتاج إلى الكثير من الكتابات.....

ثانيا:

الاستبداد وعلاقته بالسادومازوخية:

وعلاقته بالحالة النفسية السيكولوجية فالاستبداد يرتبط بنظرية مهمة ألا وهي النظرية السادومازوخية والتي سنعرض لها بشيء من التفصيل للتعرف على نفسية

---

١ - د. عبد المنعم ماجد - التأريخ السياسي للدولة العربية

٢ - موريس دوفرجييه ، الدكتاتورية ترجمة د . هشام متولي ، ،بلا مكان ولا تاريخ ص 33

٣ - ابن الأثير ،الكامل في التأريخ ج ٣، تحقيق علي شيري ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ،1989 ص 566

المستبد. حيث يعبر مصطلح السادوماز وخية عن العلاقة الوثيقة بين السادية التي هي: إيقاع الآلم بالآخرين والمازوخية التي هي- على العكس - تقبل إيقاع الألم على الذات والاستمتاع به والشكل رقم ١ يبين هذه المسالة:

السادية ← حب إيقاع الألم بالأخرين ← المازوخي

نشأة الاستبداد

شكل رقم - ١ -

وينسب مصطلح السادية نسبة إلى الماركيز دي ساد(1814 -1740) الذي اشتهر بمؤلفاته ذات المحتوى العنيف في الممارسات الجنسية ، أما مصطلح المازوخية فهو القطب المضاد للسادية فهي علاقة تقبل إيقاع الألم على الذات من قبل الآخرين وينسب المصطلح إلى الكاتب الروائي النمساوي " ليبولد زاخر مازوخ" (1895-1836) الذي ألف روايته المشهورة « فينوس في الفراء » يقول الكتاب: (إن النظرة السادية التي اكتسبها دي ساد من أمه حيث كانت متسلطة تضربه وتعامله بخشونة أما مازوخ كان في طفولته يعيش مع عمته التي كانت تعاشر عشيقها وقد دفعه حب الاستطلاع ذات مرة حتى إلى الاختفاء في دولاب الملابس ليرصد كل ما يحدث بحماس اكتشف ذات مرة من قبل عمته وعاقبته بضرب مؤلم هكذا يفسر المحللون قيام ارتباط وثيق بين الألم الذي وقع عليه وبين لذة الإثارة الجنسية التي كان مازوخ يستمتع بها) [١] يقول اريك فروم عن النظرية السادومازوخية: (إن النزعات السادومازوخية موجودة عند البشر بدرجات مختلفة في الأشخاص الأسوياء والمنحرفين على حد سواء)[٢] وهنا ينبغي الإشارة إلى ملحوظة مهمة إلى ان النظرية السادومازوخية ابتدأت في عالم الجنس و مؤثراته وارتباطاته المجتمعية لكنها تطورت حتى وصلت إلى المستوى السياسي وأصبحت تنظر إلى المستبدين وتشرح في حالتهم السايكولوجية والفارق بين السادي والمازوخي هو أن أحدهما يبحث عن أمان في شخص يبتلعه والأخر يسعى إليه عن طريق ابتلاع شخص آخر لكن في كلا الحالتين

---

١ - د . علي كمال ،الجنس والنفس في الحياة الإنسانية ، دار واسط للدراسات والنشر لندن ،1985م، ص 231-232

٢ - اريك فروم .

يضيع استقلال الذات في أحدهما تذيب نفسها في قوة خارجية ألا وهي المازوخية وفي الحالة الأخرى توسع من ذاتها بحيث تجعل الأخر جزءاً منها ،أما في ميدان العلاقات السياسية ، فأننا نجد الشخصية السادية تتحول إلى شخصية استبدادية ألا وهي شخصية الطاغية المتسلط أو القوة الآمرة النشطة التي لا تعترف بالمساواة بين الناس لأنها تتعارض مع الفلسفة التي تقوم عليها فالسادي هنا هو القائد أو الزعيم او مبعوث العناية الإلهية الذي لابد أن تخضع الشخصيات المازوخية السلبية العاجزة فليس هناك شيء يفعلونه أو يشعرون به او يفكرون فيه لا يرتبط بهذه الشخصية القوية إنهم يتوقعون الحماية منه هو، ويريدون أن يكونوا تحت حمايته هو وأقوى مثال للعلاقة السادومازوخية بين الطاغية وشعبه أنما يوجد في ألمانيا النازية فقد كان هتلر (1945-1889) م شخصية سادية متسلطة يهدف إلى السيطرة على الآخرين ابتداء من المحيطين به وانتهاءً إلى الشعب الألماني فهو يحب الشعب الألماني ويحتقره في وقت واحد فالشخصية السادية لا تستطيع الحياة من دون الموضوع الذي تمارس عليه سطوتها وسيطرتها لكنها في الوقت نفسه لا تحترمه. حيث يقول هتلر «ما تريده هذه الجماهير هو إنتصار الأقوى وسحق الضعيف واستسلامه بغير شروط» ويقول أن الجماهير كالمراة تريد أن تخضع إلى رجل قوي لا أن يسيطر عليها رجل ضعيف ولهذا فهي تحب الحاكم القوي لا الحاكم المتضرع المتوسل وهي في أعماقها تكون أكثر إقناعاً بالنظرية التي لا تتسامح مع الخصوم لا النظرية التي تمنحها حرية الليبرالية لأنها تشعر بالضياع في تعاملها مع الحرية بل قد تشعر بسهولة بأنها وحيدة مهجورة. " .

ويعتقد هتلر أن " الزعيم " قادر على الاستحواذ على إرادة الجماهير ، بل تحطيم هذه الإرادة ويصف جوبلز (الزعيم النازي المعروف ووزير الدعاية في الحكومة النازية ابتداءً من عام 1933 الجماهير بالخصائص نفسها): « فالجماهير لا تريد شيئاً على الإطلاق سوى أن تحكم بطريقة لائقة » وعنده أن الجماهير بين يدي الزعيم القائد أشبه بقطع الحجر بين القائد وهكذا نجد أن التربية السياسية هي التي تسهم في بناء السادي والمازوخي و(الدكتور إمام عبد الفتاح إمام) يقول أن «التربية النازية تستهدف هنا خلق شخصيات ماز وخية ضعيفة مستسلمة فإنها لا تنسى الجانب الأخر أي خلق شخصيات سادية

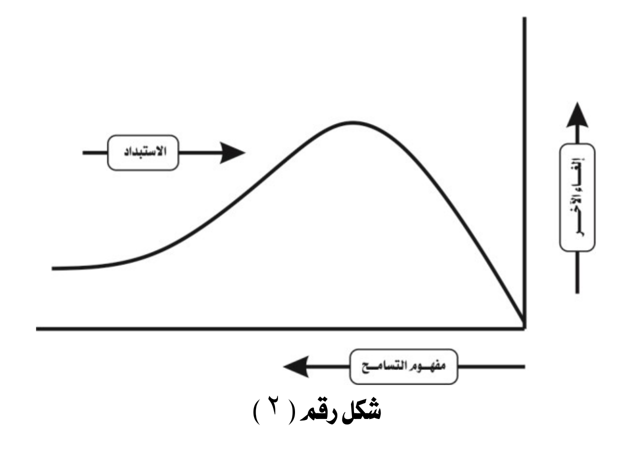
تواصل ما يقوم به " الصفوة " من السيطرة على الآخرين» ويقول هتلر أيضا: « أن تطور التلميذ وتربيته بأسرها لابد أن يتجه إلى أن نغرس فيه الإقناع بأنه متفوق على غيره تفوقاً مطلقاً كما ينبغي على الطفل أن يتعلم من ناحية أخرى كيف يعاني من الظلم دون أن يتمرد » وتلك هي الخاصية التي تتميز بها الشخصية السادومازوخية: علاقة أزدواج التناقض ، القوة والضعف السيطرة والاستسلام ، الحب والكراهية ، الامتنان والاحتقار ، الرغبة العارمة في السيطرة والرغبة العارمة في الخضوع والاستسلام أما النظرة السيكولوجية حول وضع الاستبداد فهي مهمة للغاية لأنها تشرح السلوكيات الإنسانية تجاه ظاهرة الاستبداد وهناك ركيزة أساسية للاستبداد تناولها الكاتب «علي عثمان السوري» ألا وهي ثقافة إقصاء الأخر ويرى الباحث (أن منابع ثقافة إقصاء الأخر تعود إلى الموروث الثقافي وما يحمله من بنى قبلية وإقطاعية وتراث ثقافي وديني مذهبي استبدادي كان سائداً خلال فترة الحكم العثماني)[١] كما يتناول ثقافة الإقصاء وأساليب التسلط التي أدت إلى انتقال الأجهزة الأمنية من كونها موظفة بنيويا في خدمة السياسة إلى حالة الاشراف العام على الحراك السياسي والاجتماعي ثم إلى ابتلاع تدريجي لهذا الحراك ، مما أدى إلى طغيانها على كافة مظاهر الحياة وقتلها فتحولت الدولة إلى دولة أمنية تسحق كل من يتنفس دون أذنها.

وتجسدت ثقافة الإقصاء أيضا في ظاهرة القائد الأبدي والذي يمسك بيده خيوط الأجهزة الأمنية ولكي يواجه الاستبداد فلا بد من مفاهيم تقف بوجهه ومنها على سبيل المثال مفهوم التسامح الذي يدهو الى احتواء الاخر وليس الغاءه كركيزة من ركائز الاستبداد فان غياب التسامح أدى إلى انتشار ظاهرة التعصب والعنف وسيادة عقلية التحريم والتجريم سواء على الصعيد الفكري او السياسي.

إذن يتبين لنا أن أحدى ركائز الاستبداد هي إلغاء الأخر ومعالجات الاستبداد تكمن في احتواء الأخر وفق منظومة التسامح والمخطط التالي يوضح هذه المفاهيم:

---

١. كتب وكتاب – ثقافة إقصاء الأخر ركيزة أساسية للاستبداد .م. دجلة عدد رقم 25 حزيران 2006 ،بغداد.



شكل رقم (٢)

الاستبداد نراه وحسب الشكل أعلاه يزيد بازدياد مفهوم إلغـاء الأخـر ويقـل بازديـاد مفهوم التسامح أذن فهـو بعلاقـة طرديـة، ونـرى ان التكـاره والتسـامح وردا في الـتراث الاسلامي فلم لا نبعث التسامح منه ونبقي على التكاره في مكانه، ولكننا نرى اليوم عكس هذا الكلام نرى أن المسلمين يلاحقون الناس بحيث يهـرب العـربي أو المسـلم بفكـره إلى الغرب لنجدته ويتلقى هناك الدعم والإعانة و احترام حقوقه الإنسانية.

بقيت مسألة مهمة ألا وهي كيف نتخلص من حكم الطاغية كمعالجة للموضوع:-

١. لا سبيل أمامنا سوى الديمقراطية وان تمارس فعلاً لا إسماً.
٢. لابد أن نكون على يقين من إن الديمقراطية ممارسة وإنهـا تجربـة إنسـانية تصـحح نفسها بنفسها وليكن الشعار إن أفضل عـلاج لأخطـاء الديمقراطيـة هـو المزيـد منها.
٣. ما يقال أحياناً من أن الشعوب المتخلفة لا تستطيع أن تحكم نفسـها بنفسـها كـما طالب " مل " وان الديمقراطية يستحيل تطبيقها في شعب أمي كما قال " رسل " السؤال هنا ما البديل ؟ وللجواب:

أن البديل هو حكـم الطاغيـة أو المسـتبد لأننـا سـوف نبـدأ بعـد أن يحكمنـا الطاغيـة عشـرات السنين من البداية من الصفر والديمقراطية الناقصة أو العرجاء خيرٌ إلف مرة من حكم الطاغيـة. ومـن هـذا البـاب فـان الديمقراطيـة التـي تأسسـت في العـراق بعـد ال٢٠٠٣ هي ديمقراطية عرجاء شوهاء لانها ابتدأت من الصفر، وهـذا لـيس صـحيحا،

فالشعب العراقي ما بين ليلة وضحاها اصبح ديموقراطيا مما ولد حالـة مـن الهجنـة التـي ادت به الى ان يكون شعبا غير فاهم للمسار الديمقراطي الصحيح، فرافقت الديموقراطية موجات من الطائفية وتدمير البنى التحتية والتصـرفات الخرقاء من الدولة والشعب عـلى حد سواء تحت عنوان الديمقراطية، فساد الغاء الاخر وعدم احتوائه وتكفير الاخر بحجة الراي وحرية القول غير المنضبطة التي ادت فيما بعد الى تاليب الناس على بعضهم من قبـل علماء السوء وهذا التأليب قاد الى قتل الناس على الهويـة واقصـائهم، وهـذا كلـه نأمـل ان يصحح في السنوات القادمة وذلك بزرع قيم الديموقراطية في النشأ وتعويد الناس عليهـا وتربيتهم وفقها كي نؤسس اجيال ديموقراطية تنعم بالعيش الهانئ.

٤. ما يقوله مونتسكيو من « أن الحكومة المعتدلة هي أصح ما يكون للعالم المسـيحي ، والحكومة المستبدة هي أصح ما يكون للعالم الإسلامي » [١]

علينا أن نعالـج هذه المقولة ونؤسس لحكومة تؤمن بالشعب وحريتـه تكـون فـوق كـل اعتبار.

٥. الوسائل في الحصول على الحكم الديمقراطي هـي ثلاثـة هـي التربيـة في البيـت والمدرسة والقانون والإعلام المسموع والمقروء والمرئي.

٦. كل النماذج الديمقراطية في العالم تتفق على مايلي: -

أ ـ أن يكون الشعب مصدر السلطات جميعاً.

ب- أن تكون الحرية في الفكر والقول والعمل حرية العقيدة وحريـة التعبـير مكفولـة للجميع.

ج - أن تتحقق المساواة بين أفراد الشعب.

د - احترام الإنسان قيمة وكرامة.

٧. أجمع علماء الاقتصاد أمثـال: عـالم الاقتصـاد الإنكليـزي آدم سـمث والفرنسـي روسـي والفيلسوف الفرنسـي جويو على وجود علاقة قوية بين الحرية والإنتـاج فالمواطن الحر ينتج أكثر و بنوعية أفضل يقول سمث في كتابه " ثروات الأمم " " أن العامل الحر افضل من العبد في الإنتاج لان القهـر يحجـب نشـاط الإنسـان و

١ - مونتسكيو - روح الشـرائع - ت عادل زعيتر، م ج ، ص 178 .

ذكاءه وإبداعه " [1]

8. إذا كان الناس على دين ملوكهم وإذا كان هولاء الملوك طغاة استطعنا ان ندرك بسهولة ان أي مواطن في الشرق يتحول الى طاغية فالأب الشرقي طاغية والزوج طاغية وهكذا.
9. إذا اختفت الحرية في أنظمة الطغيان اختفى العقل معها إذ ما قيمة العقل إذا لم يكن في استطاعتنا أن نسترشد به.
10. أن حكم الطاغية يقضي على مبادئ الأخلاق فهي نتيجة حتمية لحكم مبني على الخوف وبث الرعب في قلوب

الناس واستخدام السلاح أو التلويح باستخدامه في كل لحظة والحاكم نفسه يدعو الاخ للتجسس على أخيه الطالب على معلمه والموظف على رئيسه فهل يمكن أن تكون هناك مبادىء أخلاقية من دون فرد يحترم نفسه وتحترمه الدولة وتصون كرامته أما شخصيات الطغاة فتكاد تتشابه بالاطر والمحاور التي تربطها ومنها تشابهات يضعها هادي العلوي في فروق بين الحجاج وأدولف هتلر على الرغم من الفروقات الزمانية والمكانية بين الشخصين:-

تشرد هتلر وعائلية الحجاج.

(شرعية ولادة الحجاج ونغولة هتلر فالمجتمع البشري حتى في أشد حالات الأنحلال العائلي كما في الغرب لا يزال يميز بين الابن الشرعي وغير الشرعي). ولكن اعتقد ان كلام العلوي هذا اصبح غير مقبول فلم تعد المجتمعات الغربية تميز بين الابن الشرعي وغير الشرعي مع وجود كمية من الحرية الجنسية التي فاقت كل العصور، فالغرب اليوم يؤمن بحقوق المثلية الجنسية ناهيك عن ان يكون لديهم تمييز بين طفل شرعي واخر غير شرعي (شرعي: تحت عنوان الزواج)

سوية الحجاج جنسيا ولا سوية هتلر وتجربته مع ابنة أخته انعدام الروادع بالنسبة لهتلر وحضورها في حالة الحجاج ففي حالته هناك شريعة يبقى الجلاد مضطراً إلى الرجوع

---

1 – ادم سميث، ثروة الامم ،الجزء الاول، ت: حسني زينة، ط1 معهد الدراسات الاستراتيجية،بيروت، 2007

إليها ومنها أنكر مرة إن يكون الحسن والحسين من ذرية الرسول محمد فرد عليه يحيى بن يعمر وقال له كذبت فقال له الحجاج لتأتيني ببينة على ما قلت من كتاب الله أو لأضربن عنك عنقك فاحاله إلى آية تقول:- ووهبنا لـهُ اسحق ويعقوب كُلاً هدينا..... إلى أن يقول وعيسى.

وهنا قال يحيى: عيسى من ذرية إبراهيم وهو إنما ينسب إلى أمه فتوقف الحجاج عن قتله ، هتلر لم يكن يرجع إلى شريعة سماوية أو أرضية يذكره بها ضحاياه كذلك فان ضحايا الحجاج كانوا يقفون أمامه فتتاح لهم فرصة الكلام وكان هو يناكدهم ويتبادل معهم الشتائم أما هتلر فكان يصدر أوامره بالإعدام عن طريق المحاكم والابادة الجماعية وثمة شبه كبير في مسالة ان هتلر الماني مأخوذ بتفوق العرق الجرماني وتحركه الشوفينية الألمانية في وسط مشبع بهذه النزعات التي تنتشر على نطاق أوربا كعنصرية العرق الأبيض أما أيدولوجيا الحجاج هي الحق الأموي المصعد إلى مرتبة الحق الإلهي ، وكان الحجاج يؤمن بالخليفة الأموي إيماناً دينياً هو الذي جعله يقول وقد مرض يوماً إني لا أرجو الخير ألا بعد الموت[1] وهناك اختلافات كثيرة بين الرجلين يذكرها وهناك استبداد جميل يختلف عن كل استبداد الا وهو الاستبداد الذي وصفه الشاعر بقوله:

ليت هندا انجزتنا ما تعد
وشفت انفسنا مما تجد
واستبدت مرة واحدة
انما العاجز من لا يستبد

---

١ – هادي العلوي ، الأعمال الكاملة ج ٣ من تأريخ التعذيب في الإسلام، دمشق دار المدى ٢٠٠٤ ص ١١٢

ثالثاً:

ارهاب الفلاسفة والاستبداد السياسي عبر التاريخ

الإرهاب بمنطلقاته الحالية يركز على عمليات القتل والتفخيخ والتفجير وغيرها من الامور الشائنة و الخطيرة التي تعمل على تفكيك وحدة المجتمعات وضرب اواصرها القوية وارهاب الفكر يكاد يكون غائبا عن الساحة بالتناول والمعالجة ولكن ارهاب الفكر امتدت جذوره التاريخية وما زالت تعيث الفساد في المجتمع ولو استعرضنا بنظرة تاريخية للإرهاب والاضطهاد الذي تعرض له بعض الفلاسفة وعلماء العصور الماضية يقول ابن سيد فيما رواه عن المقري يصف مكان العلم في الاندلس «وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء الا الفلسفة والتنجيم فان لهما حظا عظيما عند خواصهم ولا يتظاهر بها خوف العامة »[1]فانه كلما قيل فلان يقرا الفلسفة اطلقت عله العامة اسم زنديق وهنا يعلق الدكتور سلامة موسى فيقول« ان احراق الكتب بالنار كان من الامور الفاشية المبتذلة في الاندلس حتى كتب الغزالي نفسه لم تنجو من الاحراق عندما وصلت الى الاندلس لانها لم تكن توافق المذاهب الشائعة في تلك البلاد»[2] وهذا هو الإرهاب الفكري أي ضرب الفكر في مهده قبل ان يصل الى متلقيه في الناس والمجتمع وكان ابن حزم وهو احد علماء الاندلس واكثرهم تاليفا اخذ عليه الفقهاء بعض الماخذ وابلغوا المعتضد بن عباد امير اشبيلية ما ينقمونه عليه فجمع كتبه واحرقها.

وانا هنا استعرض جزءا من تاريخ مشوه سبب الماسي للفلاسفة والمفكرين واثناهم عن تقديم عصارة أفكارهم بل إن بعضهم قدم ولكن ما النتيجة؟

ولو انتقلنا لابن رشد وابن رشد فيلسوفا جدد فلسفة ارسطو طاليس وقال بازلية المادة وانكر خلود النفس والف كتاب «تهافت التهافت » رد فيه على تهافت الفلاسفة للغزالي فكان لا بد لسلطة الارهاب الفكري ان تقف عند ابن رشد مانعة اياه من فلسفته الجدلية

---

١ – سلامة موسى،حرية الفكر وأبطالها في التاريخ، بيروت دار العلم للملايين–ط٤ ١٩٦٧م

٢ – م س نفسه.

فابلغوا امره للمنصور ثم ان المنصور نقم على ابي الوليد ابن رشد وامره بان يقيم في اليسانه:وهي بلدة قريبة من قرطبة وكانت اولا لليهود والا يخرج منها فماذا قال ابن رشد لكي ينجو من الفقهاء ؟ قال (ان الحقيقة مزدوجة فاننا يمكننا ان ننظر نظرا دينيا فنؤمن بالبعث الخلق وخلود النفس وسائر ما يقوله الدين ونصدق كل ذلك وترتاح اليه ضمائرنا ويمكننا أن ننظر نظرة علمية فلا نصدق الا ما يثبت امام حواسنا وعقلنا)[1]وهنا يعلق المفكر سلامة موسى قائلا«والغريب ان هذا التمحل الذي اراد منه ابن رشد ان يحقن دمه عبر اسبانيا الى فرنسا فصار القول بازدواج الحقيقة فلسفة تدرس لطلبة الدين في باريس الى ان جحدها البابا يوحنا الحادي والعشرون ومات ابن رشد بمراكش حتف انفه سنة ١١٩٨ وهو شيخ في السبعين من عمره.»[2]

إذن يتبين من خلال ما ورد لدى ابن رشد هذه الماسي التي اطبقت عليه واردته بلا تكملة لفكر اختطه هذا العالم العظيم ان هذا الارهاب الفكري هو الذي سبب الانتكاسة الفكرية التي ينعم العرب بها اليوم وما زالوا يتصورون احلامهم القومية بعيدا عن الاسس الفكرية التي يجب عليهم اتباعها وبشكل صحيح حتى يستطيعوا ان ينهضوا بانفسهم النهضة الفكرية الانسانية بعيدا عن معاني القومية الضيقة.

أما السهروردي فحياته مأساة أخرى قتل في السادسة والثلاثين ومع ذلك تجهل الجريمة التي قتل من اجلها وكل ما ينقل عنه ان الفقهاء شكوه في حلب الى صلاح الدين واتهموه بالزندقة فامر صلاح الدين بقتله وينقل ابن ابي اصيبعة عن السهروردي «كان اوحد في العلوم الحكمية بارعا في الاصول الفقهية مفرط الذكاء جيد الفطرة فصيح العبارة لم يناظر احدا الا بذه ولم يباحث محصلا الا اربى عليه وكان علمه اكثر من عقله»[3]وكان الشيخ فخر الدين يقول «ما اذكى هذا الشاب وافصحه ولم اجد احدا مثله في زماني الا اني اخشى عليه لكثرة تهوره واستهتاره وقلة تحفظه وان يكون ذلك سببا لتلفه»قال:فلما فارقنا شهاب الدين السهروردي من الشرق وتوجه الى الشام اتى الى

---

١ – م س نفسه.

٢ – م س نفسه.

٣ – م س نفسه

حلب وناظر بها الفقهاء ولم يجاره احد فكثر تشنيعهم عليه فاستحضره السلطان الملك الظاهر غازي بن الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن ايوب واستحضر الاكابر من المدرسين والفقهاء والمتكلمين ليسمع ما يجري بينه وبينهم من المباحث والكلام فتكلم معهم بكلام كثير وبان له فضل عظيم وعلم باهر وحسن موقعه عند الملك الظاهر وقربه وصار مكينا عنده فازداد تشنيع اولئك عليه وعملوا محاضر بكفره وسيروها الى دمشق الى الملك الناصر صلاح الدين وقالوا:ان بقي هذا يفسد اعتقد الملك الظاهر وكذلك ان اطلق فانه يفسد اي ناحية كان بها في البلاد.

فبعث صلاح الدين هذا الكتاب الى الملك الظاهر:ان هذا الشهاب السهروردي لا بد من قتله ولا سبيل ان يطلق ولا يبقى بوجه من الجوه ولما بلغ شهاب الدين السهروردي ذلك وايقن انه يقتل اختار ان يترك من دون ماء وطعام إلى أن توفي في اواخر سنة ٥٨٦ه بقلعة حلب وكان عمره ٣٦ سنة[1] وبالرجوع إلى ابن رشد فقد فاتني ان انقل المنشور الذي اصدره الخليفة الاندلسي المنصور انذاك والذي وزع في الاندلس والذي كان مفاده ان ينتهي الناس عن العمل بالفلسفة وهذا نصه » : قد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الاوهام واقر لهم عوامهم بتفوق عليهم بالافهام حيث لا داعي يدعو الى الحي القيوم ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم فخلدوا في العالم صحفا ما لها من خلاق مسودة المعاني والاوراق بعدها من الشريعة بعد المشرقين وتباينها تباين الثقلين يؤمنون ان القل ميزانها والحق برهانها وهم يتشعبون في القضية الواحدة فرقا ويسيرون فيها شوكل وطرقا ذلكم بان الله خلقهم للنار وبعمل اهل النار يعملون ليحملوا اوزارهم كاملة يوم القيامة ومن اوزار الذين يضلونهم بغير علم الا ساء ما يزرون ونشا منهم في هذه السمحة البيضاء شياطين انس يخادعون الله والذين امنوا وما يخادعون الا انفسهم وما يشعرون يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلو ه فذرهم وما يفترون فكانوا عليها اضر من اهل الكتاب وابعد عن الرجعة الى الله والماب لان الكتابي يجتهد في ظلال ويجد في كلال وهؤلاء جهدهم التعطيل وقصاراهم التموييه

---

١ – نقلا عن سلامة موسى ، م س .

والتخييل دبت عقاربهم في الافاق برهة من الزمان الى ان اطلعنا الله سبحانه منهم على رجال كان الدهر قد عنا لهم على شدة حروبهم وعفا عنهم سنين على كثرة ذنوبهم »[1] فيتبين من خلال هذا المنشور ان كل من يتعمق بالفلسفة والعلوم العقلية والجدلية هو يخالف تعاليم الاله وعلى الناس مقاطعته وقتله حتى. وهكذا ديدن رجال الدين على مر العصور.

رابعا

الاستبداد السياسي وعلاقته بالمشروع الفكري

الاستبداد السياسي والذي يسبب بطبيعته الارهاب الفكري وارهاب الفلاسفة فالاستبداد السياسي هو الاستيلاء على السلطة والاستئثار بها ومنع تداولها سلميا وإساءة استغلالها والتوصية بها لابن أو أخ أو من يختاره المستبد بنفسه والاستبداد هو مصادرة حق الأمة في أن تختار بنفسها من يحكمها وحرمانها من ان يتولى قيادتها اصلح أبنائها ممن تجمع عليه إرادتها وفي ذلك مصادرة لحق كل مواطن أي مواطن في ان يتولى قيادة الأمة إن أرادت ذلك وصلح هو للاضطلاع بمهام القيادة وينكر المستبد حق الأمة في عزله ومساءلته اذ يرى نفسه فوق النقد والمسائلة كما يصادر الحريات ويقمعها وينكر الرأي الآخر وينفرد برايه ضاربا عرض الحائط بضرورة الأخذ بالمشورة وتتسم أعماله بالسفه المالي فلا يرى فرقا بين ماله الخاص وبين أموال بيت المسلمين فكلها أموال الاله يستبيحها كيف يشاء ويعطي نفسه حق التصرف في أموال المسلمين كيفما يشاء دون مساءلة سواء أنفقها في "سبيل الله" أم أعطاها هبة لمادحيه من الشعراء أو اشترى بها المحظيات والغلمان وقد مرن المستشرقون وأشياعهم على محاكمة الواقع من اجل إدانة المثال فهم ينقبون في عصور تنحية الحكم الشورى وعصور الاستبداد كي يخلصو إلى نتائج يعمموها على التاريخ الإسلامي كله فينتقدون واقع المسلمين المتدهور وهذا واقع حقيقي ابتدأ مما سمي بفترة الراشدين التي قتل الناس فيها تحت عنوان الردة والفتوحات و الحكم الاستبدادي عندما تحولت الخلافة الى ملك استبدادي خالص على يد معاوية ابن أبي

---

1. م س نفسه.

سفيان ومن خلفه فالخلافة لم تال الى معاوية ببيعة بل انتزعها بحد السيف مخالفا بذلك المبادئ الانسانية والكارثة التي حاقت بالعالم الإسلامي إبان حكم الأمويين والعباسيين كبيرة جدا فهم قد ساسوا الأمة سياسة العبيد والرق وهم الأسياد ووفي ذلك يقول الأموي الوليد بن يزيد مهللا لما أتاه نبا مقتل أحد معارضيه:

فنحن المالكون للناس قسرا

نسومهم المذلة والنكالا

ونوردهم حياض الخسف ذلا

وما نالوهم إلا خبالا

فالكارثة التي جرت على الأمة هي من جراء الاستبداد السياسي الذي مورس في عهد الخلافة والى الان وقد سبب دون قيام حضارة الإسلام بدورها ودون تطبيق مثل ومبادئ تلك الحضارة على ارض الواقع الملموس فهذا الاستبداد هو الذي باعد بين المثال والواقع وحرم الإنسانية من الحضارة المتفردة التي يكون الإنسان فيها هو المحور الأساسي بصرف النظر عن جنسه أو لونه أو لغته فالمعيار فيها هو الإنسانية فحسب وهذا هو مبدأ الانسنة الذي أرسى دعائمه بعض مفكري النهضة وهذا الاستبداد الذي أضاع جهود المسلمين في تطاحن واقتتال من اجل السلطة كما حال دون ضرب المثال الرائع لحضارة تحمل كل مقومات الاستمرار ويراها الناس رأي العين على ارض الواقع .قال أحد الألمان:انه كان ينبغي لنا ان نضع لمعاوية تمثالا من ذهب في عواصمنا لانه لو لم يحول سلطة الخلافة عما وضعها عليه الشرع لملك العرب بلادنا كلها وصيروها إسلامية عربية «محمد رشيد رضا،الخلافة» ويرى بعض الغافلين انه من حسن التدين عدم النظر في أخطاء السلف والتابعين وكأنهم معصومين ولا يأتيهم الباطل من بين ايديهم ولا من خلفهم فيرون عدم انتقاد معاوية ابن أبي سفيان بدعوى انه صحابي ولا يجوز رميه بالاستبداد او محاكمته امام التاريخ بتهمة انه اول من اصل الاستبداد السياسي في الدولة الاسلامية فالقربى في النسب من الرسول لم تعطهم شيئا اساسيا فوق أي أحد من

المسلمين وبالتالي لا يوجد تقديس وعصمة لاحد بها فيهم كل الصحابة والمقربين من الرسول،. فهذا معاوية ابن ابي سفيان يبذر بذور القهر ويؤصل للاستبداد في نظام الحكم ويتحفظ الناقدون عليه لانه من كتاب الوحي كما يزعمون ولم يعلموا ان كتابة الوحي ليست عاصمة له فهذا هو كاتب الوحي عبد الله بن سعد ابن ابي سرح كان الرسول نفسه قد اهدر دمه في فتح مكة فما كانت كتابته للوحي لتعصمه إذ كان يغير ما يمليه عليه الرسول كما دلت الروايات هذا ان صح ان معاوية كان كاتبا للوحي وان لم تكن هذه من اختلاقات التاريخ وأكاذيبه لتغطي لهذا المعتوه أي نسغا من نسغ المعرفة الحية اذ ليس من المنطق إضفاء قدسية ما على احد على النحو الذي يمنع تحليل وتقييم أعماله وتحقيق أخطائه ان وجدت فإضفاء مثل هذه القدسية المانعة الجامعة لهي من سمات من درجوا على تعطيل العقول وإغماض عيونهم.

يقول القديس كريكوري» انه لا يتعين على الرعايا ان يطيعوا فحسب بل يتعين عليهم ايضا الامتناع عن محاولة الحكم على حياة حكامهم او نقدها او مناقشتها للحساب ويقول لا ينبغي ان تكون اعمال الحكام محلا للطعن والتجريح بسيف اللسان حتى لو ثبت أن هذه الأعمال تستحق اللوم ومع ذلك فان اقل ما ينبغي اذا انزلق اللسان الى استنكار أعمالهم أن يتجه القلب في أسف وخشوع الى الندم والاستغفار التماسا لعفو السلطة العظمى التي ما كان الحاكم إلا ظلها على الأرض»[1] وهكذا حاولوا جاهدين ان يضيفوا القدسية للحاكمين كي يمنعوا من محاسبة التاريخ لهم ولدى الاطلاع على تاريخ المسلمين نجد انهم لم يعرفوا حرية الراي والاختيار ولم يمارسوا الحكم الشورى طوال تاريخهم السياسي كله وان رفض الحاكم للمسائلة دخولا واضحا في دائرة الاستبداد وهو عين ما حدث بدا من خلافة عثمان بن عفان اذ رفض الاستجابة لطلب أهل مصر والعراق باستبدال الولاة على بلادهم كما خص أهله واقاربه بالعطايا والمناصب حتى ان مروان بن الحكم الذي نفاه الرسول محمد ونفاه الخليفتان الأول والثاني أرجعه عثمان وقربه وزوجه ابنته واغدق عليه من بيت مال المسلمين وقد يقول قائل ان شان المسلمين في ذلك شان من سواهم من الأمم ولم ينفرد المسلمين بالاستبداد وهذا صحيح (ففي الاسلام لا يوجد

---

١ - ((ا.د.أمام عبد الفتاح أمام.الطاغية))

نظام واضح للحكم وكذلك فأن المسيحية لم تعرض للحكم وللتشريع لانها قامت في بلاد تدين بالحكم السياسي للدولة الرومانية وتدين بالحكم الديني لهيكل اسرائيل) [1]ومع ذلك تم نبذ الشورى ومارس حكام المسلمين ابشع صور الاستبداد والقهر وكانت دعواهم الهزيلة في ذلك هي وجوب الطاعة أولي الأمر انصياعا لامر القران في ذلك ولكنه اذ جعل طاعة اولي الامر واجبا دينيا لم يحدد من هم اولي الأمر الواجب طاعتهم ولم يحدد الكيفية لوصول اولي الامر الى مناصبهم التي منها يامرون المؤمنين ولا المدة التي يقضونها في مناصبهم ولا الصلاحيات التي يتمتعون بها أثناء قيامهم بأعباء السلطة فتلك أمور متروكة لاختيار المسلمين وفقا لضروف العصر ومتغيراته وما كان للدين ان يضعها في قوالب جامدة تناسب عصرا دون اخر وغاب عن المسلمين ان طالب الامارة لا يولى او قل غيب رواد تاصيل الاستبداد وعلى رأسهم الخلفاء هذا المبدأ الأساسي،بالتالي المسلمين بحاجة الى تقوية شخصية المسلم كي تكون قادرة على التصدي للبغي ومناهضة الظلم في كل عصوره ولا سيما إذا كان التصدي لمستبد بالحكم وحرم الحكام المستبدون الخروج عليهم ورموا الخارجين عليهم بالكفر وكانت ذريعتهم في ذلك بعض الأحاديث التي وضعوها هم وفسرت وفق مزاجهم ونسبت للرسول، ويرى عبد الرحمن الكواكبي« ان اصل البلاء الذي أصاب المسلمين هو الاستبداد السياسي اذ يقول: كل يذهب مذهبا في سبب الانحطاط وقد تمحص عندي ان اصل هذا الداء هو الاستبداد السياسي ودواؤه ودفعه بالشورى الدستورية» [2] الى هذا ينبغي علينا ألا تتكرر ماسي الماضي المقيت في انتشار الاستبداد واستئثار الحاكم بالسلطة دون غيره كل هذه الأمور قد ولت الى غير رجعة إذ تمت معرفة أساس الاستبداد ونتائجه بشكلها المتوقع المقيت الذي يسبب أذى الأمة وجعلها متخلفة جدا الى ذلك يجب ان يتنبه مثقفو المجتمع تنبها كبيرا الى ضرورة ان يتعلم الجيل الجديد تاريخه بشكل صحيح ويعزو موطن الضعف الكثيرة التي أصابت هذا التاريخ وما اراد المزورون من اثبات بعض الأكاذيب وخلقها للدفاع عن

---

١ – ((عباس محمود العقاد –الديمقراطية في الإسلام))

٢ – عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، سوريا، دار المدى، ٢٠٠٤ ،طبعة خاصة توزع مع جريدة المدى

شخصياتهم المزورة المقدسة وتبيان تلك الأكاذيب للأجيال الجديدة كي يستطيعوا ان يبنوا حاضرهم برؤى ماضيهم المجيد ومستقبلهم الواعد بعيدا عن الاستبداد في كل شيء ومصادرة الحريات فالى ذلك يتطلع مثقفو الأمة ونخبها الصالحة النهضوية التي تريد أن ترى أبناء المجتمع في مصاف التطور القادر والبارز الأكيد. فهكذا يتبين ان الاستبداد السياسي ومنطلقاته تؤصل للارهاب وبجميع معانيه فالارهاب الفكري للفلاسفة والمفكرين والذين استعرضنا منهم نماذج في البداية انما يدل وبصريح العبارة على ضرورة التجديد في المجالات الفكرية كي نتخلص من هذا الوهم التاريخي الكبير ونعيش حالة الإنسانية الرائعة.

واليوم فيعتبر مصطلح الارهاب من المصطلحات الكبيرة التي يجرى تداولها على النطاق العالمي وفيما يلي نظرة سريعة حول اهم مقوماته ولمحة عنه في الواقع العراقي:

خامسا

الارهاب وتقاطعه كمفهوم مع المشاريع الانسانية

تثار في السنين الاخيرة قضية الارهاب وتداعياته الخطيرة على الفكر والانسنة وما يشمل هذين المعنيين من اهمية فكرية في مسيرة الانسانية وقد يتسائل سائل عن هذه التداعيات وارهاصاتها في المجال الانساني وللجواب فالقول بان للارهاب جذورا تاريخية هو شيء مهم في هذا المجال حيث ان للتاريخ دور مهم وبارز في تواجد الارهاب وعلى عدة مستويات:

١. الحروب التاريخية التي خاضها المسلمون الاوائل تركت جذورا ارهابية كبيرة حتى في مجال الفكر الاسلامي المتسامح.
٢. سلطات الاستبداد المتعاقبة على حكم البلاد الاسلامية وتحت مسميات كثيرة كمسمى الخليفة او غيرها من المسميات.
٣. علماء الدين الذين يروجون لفتاوى الارهاب والارهابيين الذين يفعلون ما يشاؤون من الاستهتار في حياة الناس والعباد.

٤. الحركات الاصولية ومناشئها تاريخيا وما افرزته من غلو وتطرف الى حد اشباع الغرائز الانسانية الجامحة في القتل والتدمير.
٥. عدم مواجهة الارهاب فكريا وجذريا وفق ثقافة منشودة تضع صرحا لضرب الارهاب ومنطلقاته الفكرية.

ولو رجعنا الى هذه المستويات الخمسة لمناقشتها مناقشة موضوعية كل على حدة وبداية ندخل في خضم الحروب التاريخية وكيف جذرت للارهاب وبوبت له تحت غطاء ديني فبالامكان تقييم الحروب التي ساهمت بمد الحركات الارهابية على قسمين:

الاول:ما عرف تاريخيا باسم حروب الردة واسبابها الحقيقية ودوافعها الكامنة فهذه الحروب اسست منهجية خاطئة جدا في معالجة قضايا وفتن داخلية تعصف بالامة وكنا نرى ان لسلطة الخلافة القائمة انذاك راي في اطفاء الحرب الاهلية التي كان سببها امتناع بعض القبائل على دفع الزكاة لمركز الخلافة وذلك من باب الاحتجاج السياسي ليس الا ولكن ما المنتظر من خليفة ناهض باعباء دولة جديدة وكيف يحافظ على مسارها السياسي وهذه الحروب قد سببت ازمات كثيرة ولكن لو نستعرض ولو بشكل سريع الاساليب الارهابية التي تم انتهاجها مع المحتجين ومنهم الحادثة الشهيرة لمالك بن نويرة وكيف ساهم خالد بن الوليد في قتله قتلة مروعة مع جمع من اصحابه واعوانه ووضع رؤوسهم على قدور ثم الطبخ عليها.

فهل من صورة بشعة كهذه وهكذا فقد ساهمت هذه الفتن الاهلية في ضرب الكثير من المنشات الانسانية في هذا المجال.

الثاني: ما عرف تاريخيا باسم حرب الفتوحات وهنا الطامة الكبرى واي فتوحات بل انتهاكات لشعوب مسالمة تم الهجوم عليها بوحشية فائقة وتم نهبها وسلبها وادخالها للاسلام بقوة السيف متخذين من نصوص القران استنادات لحروبهم وهذا هو توظيف للنص الديني بشكل بشع.

ولو نلقي نظرة من سجف الزمن لما احدثه الجيش الاسلامي من خروقات فاضحة لكل معاني حقوق الانسان والانسنة لراينا العجب العجاب ولضربت الامثلة الشائنة في هذا المجال ومنها ما يذكره الاستاذ هادي العلوي عن صورة سبايا الفرس في زمن الخليفة

الثاني وما افرزه هذا المنظر من حنق وغيظ لابي لؤلؤة الفارسي حتى قام بطعن الخليفة عمر بسبب رؤيته اهله من الفرس سبايا، ومن هنا فان الاساءة للرسول محمد جاءت من ارهاب المسلمين انفسهم، وكذلك ساهمت هذه (الفتوحات) والانتهاكات للناس العزل الابرياء برسم صورة تاريخية دموية عن الاسلام ودوره في اشاعة السلام والامان وابتعاده عن هذه المعاني بسبب ما حدث في هذه الحروب، أما يخص سلطات الاستبداد وما أنتجته من ثقافات مغايرة لسلطات الحق والعدل والحرية وهنا نقصد بالتحديد الاستبداد السياسي وهو الذي انتج مفهوم الخلافة و«الاستبداد السياسي هو الاستيلاء على السلطة والاستئثار بها ومنع تداولها سلمياً وإساءة استغلالها والتوصية بها لأبن أو أخ أو من يختاره المستبد بنفسه والاستبداد هو مصادرة حق الأمة في أن تختار لنفسها من يحكمها وحرمانها من أن يتولى قيادتها أصلح أبنائها ممن تجتمع عليه إرادتها وفي ذلك مصادرة لحق كل مواطن أي مواطن في أن يتولى قيادة الأمة وينكر المستبد حق الأمة في عزله لأنه خليفة للمسلمين وولي أمر لهم كما يصادر الحريات ويمنعها وينكر الرأي الآخر ويتفرد برأيه ضارباً عرض الحائط بضرورة الأخذ بالمشورة وتتسم أعماله بالسفه المالي فلا يرى فرقاً بين ماله الخاص وبين بيت أموال المسلمين يستبيحها كيف يشاء دون مسائلة ويرى بعض الغافلين انه من حسن الحديث عدم النظر في أخطاء السلف والتابعين وكأنهم معصومين ولا يأتيهم الباطل من بين أيديهم ولا من خلفهم، كذلك فقد حرم الحكام المستبدون بأحاديث وضعوها لهم وعاظ السلاطين الذين سنتطرق لهم في هذا البحث الخروج عليهم ورموا الخارجين عليهم بالكفر وكانت ذريعتهم في ذلك بعض الأحاديث النبوية الشريفة التي فسروها على غير مقاصدها أو الأحاديث التي وضعت لهم ونسبت للرسول بعد ذلك، ويرى الكواكبي أن الاستبداد لا يقاوم بالشدة بل يقاوم باللين والتدريج».[1] وهنا لو أردنا أن نناقش هذه الفقرة لرأينا عدم جدواها فالاستبداد لو يناقش باللين بقي الكثير من المستبدين إلى يومنا هذا يعيثون في الأرض الفساد ولكن نرى وعلى مر التاريخ أن اغلب المستبدين كان الخروج عليهم بالقوة سواء بقوة داخلية كثورة الجماهير لإسقاطه أو بقوة خارجية لإسقاطه كما حدث مع الطاغية صدام، وهذا المفهوم الاستبداد وهو الذي يؤصل

١ - عبد الرحمن الكواكبي ،المصدر السابق

مفاهيم الإرهاب وذلك لصلته الكبيرة في إشاعة مفاهيم إرهاب الأمة والجماعة وبالنتيجة وضع السجون وأساليب التعذيب المتنوعة وهذه تساهم في إنتاج ثقافة ومفهوم الإرهاب تحت مسمى الخليفة أو السلطان أو رئيس الجمهورية أو الخ... وهنا أيضاً للتاريخ دور كبير في إشاعة مفاهيم الاستبداد وبالتالي إنتاج ثقافة الإرهاب فيحدثنا التاريخ إن عبدالملك بن مروان كان عابداً زهداً ناسكاً في المدينة قبل الخلافة ولما أفضى الأمر إليه كان المصحف في حجره فأطبقه وقال: هذا آخر العهد بك وهاهو عبدالملك بن مروان نفسه بعد تولي الخلافة يقول في الخطبة التي ألقاها في المدينة بعد مقتل عبدالله بن الزبير: «أما بعد فلست بالخليفة المستضعف ويعني عثمان بن عفان ولا الخليفة المداهن، ويعني معاوية بن أبي سفيان، ولا الخليفة المافون ويعني يزيد بن معاوية إلا وأني لا أداوي أدواء هذه الأمة إلا بالسيف حتى تستقيم لي قناتكم تكلفونا أعمال المهاجرين ولا تعملون مثل أعمالهم فلن تزدادوا إلا عقوبة حتى يحكم السيف بيننا وبينكم والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هنا إلا ضربت عنقه» [1] وبالانتقال الى سلطة رجال الدين واستبداد رجال الدين ووضعهم الذي يبغون من خلاله أن يحل الدم الإنساني بناءً على هوية إنسان بغض النظر عن أي مسمى فكري إنساني في هذا المجال نرى أن منطق رجال الدين غير النهضوي وغير المستثمر ولا نقول كلهم هو المسبب لهذه الآهات المجتمعية وهنا وكي لا نبتعد كثيراً عن رجال الاستبداد والسياسيين المسببين للفكر الإرهابي نجد أن هناك تلاقياً فكرياً بين سلطة رجل الدين المستبد وسلطة السياسي المستبد وهنا يقول الدكتور علي الوردي في كتابه وعاظ السلاطين ما نصه « وبعد هذا التحول انقسم الناس إلى فريقين متعاكسين: فريق يدعو إلى الخضوع للسلطان مهما كان ظالماً وفريق آخر يدعو إلى الثورة ولوجودالسيف في يد السلطان» [2] إذن يتضح من خلال هذا المحور إن هناك تواجداً فكرياً بين وعاظ السلاطين وبين الخلفاء والملوك المستبدين ولو انتقلنا إلى فتاوى رجال الدين التي تسبب الإرهاب وهنا تكمن الخطورة حيث أن ما يقع اليوم من قتل واغتيال وتشريد وإرهاب بكل أصنافه نسمع من هنا وهناك استنكاراً وشجب لهذه الأعمال ولا

---

١ - تاريخ الخلفاء للسيوطي

٢ - علي الوردي، وعاظ السلاطين ، لندن، دار كوفان، ط٢ ، ١٩٩٥ .

نرىٰ أن هناك إدانة واضحة وصريحة لهذه الأفعال الشنيعة التي تحطم المبادئ الإنسانية فهذه السلطة الروحية لرجل الدين المستبد والمتزمت في رأيه يجب أن تكسر لأنها ما عادت تنفعهم كما ان سلطاتهم تنفع لزيادة الاستبداد القائم والخطاب الديني الراديكالي المتمثل بسلطات رجال الدين الذين يحثون علىٰ الإرهاب وعلىٰ أفكار مشوهة ممكن أن تجر المجتمع إلىٰ متاهات عقيمة فقد عرض أحد الطغاة ذات يوم علىٰ الفقهاء ورجال الدين استفتاء وجاء مضمونة: «ايهما خير: المسلم الظالم أم الكافر العادل؟، فسكتوا جميعاً عند هذا قام أحد الحاضرين فافتىٰ معلناً: إن الكافر العادل خير من المسلم الظالم» ثم خرج لا يلوي علىٰ شيء وقد كتب الاستاذ عباس العزاوي معلقاً علىٰ هذه الفتوىٰ ما يلي((لا مجال لقبول هذه الفتوىٰ بعد العلم إن السلطان المسلم مهدداً بالأمة وسخطها عليه وخلعه، والملتزم أن لا تقبل حكومة الكافر وولايته.. واليوم – بصورة عامة – لا ترضى الأمة أن تحكم إلا بنفسها والإدارة أو الإدارة للأمة تختار رئيسها ليمثل رعيتها ويمضي طبقاً ما يريد.. والتهديدات الإلهية كثيرة في لزوم إتباع المسلم دون سواه، وتقييده بما قيده الشارع»[1] يعلق الدكتور علي الوردي علىٰ كلام الاستاذ عباس العزاوي ما يلي:- «حين أقرأ هذا التعليق أحسب أن واعظاً يعظنا علىٰ المنبر الشريف، يقول الاستاذ العزاوي إن السلطان المسلم أحق بالإتباع مهما كان ظالماً، وحجته في ذلك إن السلطان المسلم يكون مهدداً بالسخط او الخلع وقد نسىٰ الاستاذ العزاوي تلك السلسلة الطويلة من سلاطين المسلمين الذين فاقوا نيرون بظلمهم فلم يردعهم عن ذلك سخط أمة أو تهديد لإله».

وما دام السلطان الظالم محاطاً بالفقهاء والوعاظ وهنا يظهر جليا الدور السلبي الذي يمارسه بعض هؤلاء الوعاظ وامتداداتهم السيئة داخل المجتمع. وهنا ننتقل إلىٰ الحركات الأصولية والتي لها امتدادات داخل المجتمع الإسلامي نتيجة فتاوىٰ علماء التطرف فلا توجد حركة أصولية إلا ولها مجموعة من الفقهاء الذين يفتون بشرعيتها والحركات الاصولية الاسلامية برمتها تستمد شرعيتها من الاسلام نفسه وهنا تقع الطامة الكبرىٰ ولو أردنا أن نتفحص في هذا المجال ونبحث الجذور الفكرية للجماعات المسلحة في العراق والتي لها ارتباط مباشر بمفهوم الحركات الأصولية لوجدنا ان تنظيراتها تعتمد

---

١ – عباس العزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين ج١ ص٢٩٢.

النص القراني ودون استثناء ومنه تستمد شـرعيتها.

وهنا سأستند في بحثي لهذه المجاميع لبحث الاستاذ أحمد قاسم صالح علي كلية العلوم السـياسـية جامعة بغداد:فظاهرة الحركات الإسـلامية راسـخة القـدم في تـاريخ العـراق الحديث والمعاصـر وهي لم تكن نتيجة لحظتها وهنا تقع الإشكالية بل إن مشـــروع حـزب إسلامي ذي مفهوم شمولي للإسلام قد تم عام ١٩١٧ برئاسة محمد علي بحر العلوم حيث قام الحزب والذي سمي بـ (حزب النهضة الإسلامية) وفق الرؤية التي طرحتهـا مدرسـة الشيخ محمد عبده والسـيد جمال الدين الأفغاني من حيث الدعوة إلى "الوحدة الإسلامية" وحل المشاكل للمجتمعات الإسلامية الا أنهم أضافوا فكـرة "الجهـاد" كإحـدى وسـائل التمكين من خلال تشكيل تنظيم عسكري وسـياسـي في كل أنحاء العراق أولاً ثم الـبلاد العربية والإسلامية ثانياً والعمل على طرد المحتل وفعـلاً قـاد الحـزب انتفاضـة المدينـة في ١٩/ آذار/ ١٩١٨ ضد الإنكليز، وهنا عندما اضيف الجهاد كمفهوم ديني لمقارعة المحتـل بمعنى تحول الحزب الى حزب ارهابي دون نقاش. كما أن تلك الأحزاب قد انتهج بعضـها أسـلوب الكفـاح المسـلح ضـد "المحتـل الأجنبـي" عـام ١٩١٨ أو أسـلوب المعارضـة الإسلامية ضد الأنظمة المتسـلطة مثـل حـزب الـدعوة الإسـلامية والـلافـت للنظـر أن الساحة الإسلامية في العراق قد شهدت تطـوراً خطـيراً وملحوظـاً بعـد دخـول القـوات المتعددة الجنسـيات عام ٢٠٠٣ للعراق مـن خـلال تصـاعد وتـيرة العنـف الموجـه ضـد العراقيين وباسم مقاومة المحتل وتحت غطاء الشـرعية الدينية الأمر الـذي انعكـس سـلباً على موقف الفرد العراقي من حالة التدين بصورة عامة من خلال اختيـار جماعـة (قاعـدة التوحيد والجهاد في بلاد الرافدين) وجماعة (جـيش أنصـار السـنة) وغيرهـا وهنـا يغطـي الاستاذ أحمد قاسم صالح علي في رؤيته لهذه الحركات وبالشكل التالي:

أ) الحركات الإسلامية الشيعية/ تتصدرها المرجعيات الشيعية في النجف وكربلاء وقم

١- الخط الجهادي (كما يعتبروه)

٢-حزب الله في لبنان كمثال.

كذلك تيار مقتدى الصدر في العراق برز عام ٢٠٠٣ امتـداداً لحركـة المرجـع الشـيعي محمد صادق الصدر

ب- الحركات الإسلامية السنية:

١- الخط السياسي مثل الأخوان المسلمين بتفرعاتهم.

٢- الخط الرسمي يمثلها الجهات الرسمية المرتبطة بالدولة مثل مؤسسة الأزهر في مصر.

٣- الخط الصوفي

٤- السلفية العلمية ومثلها علماء المملكة العربية السعودية

٥- السلفية الجهادية مثل تنظيم القاعدة،ا لجهاد الإسلامي (مصر)، الجماعة السلفية للدعوة والقتال (الجزائر). وداعش في السنوات الاخيرة.

ولو أخذنا الحركات الإسلامية السلفية الجهادية وهي الحركات التي تستند على نفس الأسس والمنطلقات الفكرية والعقائدية للسلفية العلمية لكن تختلف معها في جانب تشكيل الجماعة وقد بدأت بوادرها في أفغانستان عام ١٩٧٩ عندما هاجر الشباب المنخرط بهذه الحركات كالسعودي واليمني والخليجي للجهاد.

فنجد إن تنظيم الجهاد قد بدأت بواكيره الأولى عام ١٩٦٨ بين مجموعة من طلبة الثانوية كان على رأسها أيمن الظواهري، وقد تلقت تلك المجموعة أولى مفاهيمها عن الإسلام في مسجد الكيخيا في القاهرة التابع لجماعة انصار السلفية حيث تعلموا التوحيد ومجمل العقائد ومحاربة البدع إضافة إلى تأثيرهم بفكر سيد قطب وكتابه معالم في الطريق ونتيجة لطبيعة الظروف السياسية في مصر وبداية ظهور الفكر الجهادي كان في شمال العراق عام ١٩٧٨م عندما بدأت بوادر ظهور تيار سلفي علمي يختلف عن التيار الذي يمثله الأخوان المسلمين والذي ظهر في كردستان عام ١٩٥٧ وأولى المجموعات المسلحة التي ظهرت كانت تحت اسم الجيش الإسلامي الكردستاني وفي العام ١٩٨٥ تم تشكيل (الرابطة الإسلامية الجهادية) . إن الرؤية الفكرية والسياسية التي تبنتها الجماعات المسلحة في العراق القت بظلالها السلبية على المشهد السياسي المستقبلي للعراق خاصة فيما تعلق بتصاعد وتيرة عمليات العنف التي استهدفت العراقيين من السنة والشيعة على حد سواء بحجة محاربة الموالين للمحتل هذا إضافة إلى عدم شرعية الإجراءات الديمقراطية الجارية في البلد حسب رؤيتهم القاصرة والتي ستعمل على تكريس الهيمنة

الأمريكية على العراق من خلال تشكيل حكومة خاضعة للمحتل حسب ما فعلته هذه الحركات عندما كانت القوات الامريكية متواجدة في العراق، كما إن السلوك الاحادي الذي كان بالامكان ان تتبناه هذه الجماعات وهو الخيار المسلح والذي أضعف في حقيقة الأمر الدور السياسي الذي يمكن أن يلعبه أبناء السنة سواء كان ذلك على مستوى كتابة الدستور أو المشاركة في الحكومات السابقة وإدارات الدولة المختلفة وهذه الرؤية ناتجة عن موقف تلك الجماعات الداعي إلى حصر النشاط السياسي للشعب العراقي في بودقة الأعمال العسكرية من دون وضوح لأي مشروع سياسي بديل تطرقه هذه الجماعات.

والنقطة الخامسة وهي عدم مواجهة الإرهاب فكرياً وجذرياً وفق ثقافة منشودة تضع حداً للارهاب ومنطلقاته وهذا يرجعنا تقريباً إلى بعض مفاهيم التاريخ التي انطلقت منها مفاهيم الإرهاب ومنها الفتاوى التي هي مؤصلة تاريخياً والتي تعطي الضوء الأخضر لتكفير الآخرين وإهدار دمهم ومنها ما جاء في هذا المجال عن لسان أبن كثير ما نصه «من ظن بالصحابة ظناً سيئاً أهدر دمه» فمجرد الظن يهدر الدم فكيف إذا كان هناك كلاماً وانتقاداً فاضحاً لهم، يتبين أن جذور الإرهاب تاريخية وليست حالية وهنا يذكر الدكتور شاكر النابلسي في كتابه اسئلة الحمقى في السياسة والإسلام السياسي ما نصه: «لو كان لدى العرب مرآة مجلوة ليروا فيها صورتهم اليوم وامتلكوا الشجاعة الكافية للنظر في المرآة لأصابهم الفزع والفجيعة وانتابهم الهول لقبح صورة وجههم في هذه المرآة»، ثم يعلل ذلك «لأننا أصبحنا أكثر الأمم إرهاباً وسفكاً للدماء في العالم في هذا الزمان من التاريخ الذي توصلت فيه الأمم إلى حل مشاكلها المختلفة بالحوار وباللجوء إلى الدبلوماسية» [1]
وهنا سأذكر في هذا المجال بعض ما ذكره الدكتور شاكر النابلسي من فجائع وتأشيرات للإرهاب والإرهابيين فيقول: « ففي تقرير صدر منذ مدة يقول إن ثروة الشيخ القرضاوي، أحد فقهاء سفك الدماء في العالم العربي تقدر بعشرات الملايين من الدولارات، وإنه خسر في بنك التقوى وحده مبلغ ثلاثة ملايين دولار نتيجة لإغلاقه

---

١ - شاكر النابلسي ،اسئلة الحمقى في السياسة والاسلام السياسي،بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ٢٠٠٥، ص١٣

بمساع أمريكية وهذا هو سر حملة القرضاوي الضارية على أميركا»[1] الاسلاميون الذين طبقوا الإسلام وسرقوه كما وضع قبل أربعة عشر قرناً ويزيد هم الذين يقودون الآن العرب إلى محرقة إنسانية.وفي حقيقة الأمر إن مواجهة الإرهاب يتطلب الغوص في كنهه وجذوره التي اصلت لوجوده تأصيلاً حقيقياً وفي نتيجة الأمر إن ما نراه اليوم من تواجد لهذا الزخم الهائل من فتاوى الإرهاب ومن تواجد الإرهاب في الساحة العالمية والعربية والعراقية إنما له جذوراً تاريخية تسوغ لهم فعلهم

والإرهاب بكل أشكاله ومصنفاته يتقاطع مع مشاريع الأنسنة في أي مشروع حيوي عالمي وهذا واضح جلياً لأن الإرهاب لا ينظر إلى إنسانية الإنسان بل ينظر إلى الإنجراف الأهوج الذي يريده الإرهابيون ويريدو أن يحققوه في ساحتهم اللامسؤولة والدعوة اليوم تشمل الجميع إلى النظرة بصدق وشفافية إلى صد الخطر المتفاقم الذي ياخذ الجميع على حين غرة ويستهدف التسامح والحوار والمؤسسات الديمقراطية وكل نواحي الحياة الحرة والسليمة... ومن هنا وجب على الجميع ان يضع الخطط الانسانية المهمة التي تنقذ الناشئة من الافكار المتطرفة التي فعلها داعش ورسخها طوال حكمه للمناطق التي احتلها لكي لا تعود حواضن اخرى تحتضن تنظيمات راديكالية شبيهة بداعش، وفي الخط الشيعي ينبغي ان تتوحد الجهود ايضا لرفض كل تطرف يقاد عبر ميليشيات مسلحة قامت باسكات الاصوات الحرة التي تناهضها وتبين خطرها على المجتمع



سادسا

الطغيان السياسي وجذور الاستبداد

يقول جون لوك « ليس للطغيان صورة واحدة.. فمتى استغلت السلطة لإرهاق الشعب وإفقاره تحولت إلى طغيان أياً كانت صورته» [2] فالطغيان هو صورة يتقمصها الطغاة ويستمدوها من ورود الاستبداد في المجتمعات وبالتالي يكون للاستبداد الدور

---

١ – م س نفسه.

٢ – جون لوك في الحكم المدني فقرة ٥٢١

الأكبر لممارسة الطغاة طغيانهم على المجتمعات حيث يوفر البيئة الكاملة للطغاة لطغيانهم و في ذلك يقول أفلاطون في (الجمهورية الفاضلة) (من يقتل الناس ظلماً وعدواناً ويذق بلسان وفم دنيئين بدماء أهله ويشردهم ويقتلهم فمن المحتم أن ينتهي به الأمر إلى أن يصبح طاغية ويتحول إلى ذئب» ومن هنا ينطلق أفلاطون من تجربته المباشرة مع الطغاة وذلك «لأن شخصية ديوتسيوس كانت شهيرة وبارزة في عالم أفلاطون من ناحية ولاية هذه الشخصية ومن ناحية أخرى هي التي أثرت في تكوين آراء الفلاسفة عن الطغيان خلال القرن الرابع قبل الميلاد»[1] ومن هنا لم يكن أفلاطون صاحب أول نظرية فلسفية حول الطغيان السياسي فحسب بل كان كذلك أول فيلسوف يلتقي بالطاغية وجهاً لوجه ويخبره بنفسه خبرة عملية قبل أن يضع فيه نظريته الفلسفية كما أنه خبر عن طغيان العامة أو ما يسميه هو بالنظام الديمقراطي ونسميه نحن الآن بالفوضوية أو الديماجوجية وليس الديمقراطية المحققة فالديمقراطية اليونانية التي عاصرها أفلاطون هي التي حكمت على أستاذه سقراط بالموت عام 399 ق.م فهو من هذه الزاوية أيضاً يتحدث عن نوعين من الطغيان السياسي خبرهما بنفسه ولهذا فإننا نستطيع أن نتحدث عن خبرته عنهما ولو دخلنا في موجز بسيط عن هذه الخبرة كي نستطيع بعدها أن نؤطر الحاضر الحقيقي والحي ومحاولة الطغاة.

فقد ضاقت نفس أفلاطون بالحياة في أثينا بعد أن نفذت الديمقراطية حكم الإعدام في سقراط فهجرها وقام بالكثير من الرحلات زار خلالها ميجارا لكنه لم يبق طويلاً ولكن خبرة أفلاطون الحقيقية عن الطغيان جاءته بعد أن ترك مصر متوجهاً إلى تارنت في جنوب إيطاليا حيث أرسل له اعتى طغاة الشرق (ديوتسيوس) الأول طاغية سيراقوصة الشهير يدعوه لزيارته زاعماً أنه أوتي ذوقاً أدبياً وحساً فلسفياً ويبدو أن ديونسيوس كان كاتباً تراجيدياً على ما يروي بعض المؤرخين[2] ويقول ديورانت عن هذا الطاغية « إنه كان رجلاً واسع الثقافة وكان شاعراً».

---

١ – م س نفسه

2 – M. Lately: Op. cit P173

((The Great Tyrants P. 8 Hutch in son's – University – Library))

والسؤال لماذا أرسل هذا الطاغية على الفيلسوف أفلاطون والإجابة على الأرجح أن الطغاة كانوا على مدار التاريخ يفاخرون بوجود الفلاسفة والعلماء والشعراء والأدباء في بلاطهم ذلك لأن الطغاة يعرفون بصفة عامة أنهم لن ينالوا الشهرة إلا على يد هؤلاء فجيلون طاغية صقلية كان راعياً للفنون والآداب كما كان راعياً للشاعر بندار « – 518 438) ق. م أعظم الشعراء الغنائيين عند اليونان وكان طاغية أثينا بيزستراتوس هو الذي أسس احتفالات ديونسيوس التي مهدت الطريق أمام التراجيديات الأثينية وهو الذي قدم للبشر النص المنقح من هوميروس فأصبحالإنسانية مدينة له إلى الأبد وهذا يعرف الطغاة أن شهرتهم تعتمد على الكتاب والأدباء والشعراء والمؤلفين ورجال الفن عموماً وهؤلاء على استعداد في الأعم الأغلب للقيام بدورهم في حياة الطغاة لكن إذا ماتوا أو فقدوا سلطانهم انهالوا عليهم بالمعاول بالقوة نفسها التي كانوا يمتدحونهم وربما أشد قوة. إن أسوء النظم جميعاً وأشدها فساداً ألا وهو الطغيان فكيف صنف أفلاطون هذه النظم؟ يرى أفلاطون إن النظم السياسية كلها يمكن أن تختصر في خمسة أشكال أساسية هي على النحو التالي:

١. النظام الارستقراطي: Aristocracy [١] وهو أفضل أنواع الحكم لدى أفلاطون وهو حكم القلة الفاضلة ويتجه نحو الخير مباشرة ومن ثم فهو نظام الحكم الصادق.
٢. الحكم التيموقراطي -:Tymocracy [٢]، وهو الحكم الذي يسوده طابع الطموح من محبي الشرف أو الطامحين إلى المجد الذين تكون وجهتهم السمو والتفوق والغلبة..

١ – لفظ يوناني مؤلف من مقطعين هما Aristos أي الأفضل أو الأحسن و Kratia أي حكم فهو حكم القلة الفاضلة

٢ – مؤلفة من مقطعين يونانيين هما Time بمعنى الشرف أو المجد و Kratia الحكم فهو حكم المتطلعين الى الشرف أو الطموحين الى المجد.

٣. الحكم الاوليجاري: Oligarchy [١] :- وهو حكومة القلة الغنية حيث يكون للثروة مكانة رفيعة.

٤. الديمقراطية: Democracy [٢] التي هي حكم الشعب حيث تقدر الحرية تقديراً عالياً.

٥. حكومة الطغيان: Tyranny: وهي حكومة الفرد الظالم أو الحكم الجائر حيث يسود الظلم الكامل بغير خجل أو حياء وهذا الترتيب الذي نذكره لدى أفلاطون إنما هو ترتيب تاريخي وما نزال نعيش كيفياته في الواقع المعاصر حيث نظم الطغيان إلى فترة قصيرة كانت تعيش بلادنا هذا النظام اذ تحكمت الطغمة البعثية الفاشيست بقدرات العراق وبشعبه وشنت حروب ضد الجوار ومنها غزو دولة الكويت في ١٩٩١م وفعلت كل الامور المشينة اذ كان جيش الطاغية اداة قذرة ينفذ بها ومن خلالها اجنداته السيئة وبعد هزيمته النكراء من الكويت جاء الجيش الصدامي ليقمع انتفاضة الشعب الجائع في الجنوب وبكل ما اوتي من قوة، هذه الانتفاضة التي استغلها الاسلاميون انذاك لاشاعة قرفهم الا ان حقيقتها التي شهدناها هي انتفاضة الجياع اذ كان الشعب يمر باسوء الظروف المعيشية وهو بحسرة لقمة العيش والان وقد تحول النظام في العراق إلى النظام الديمقراطي والذي نأمل أن تسوده الليبرالية العادلة في الوقت القريب.

وحقيقة الفلسفة الأفلاطونية التي ما نزال نعيش بعض أكنافها داخل مجتمعاتنا فمثلاً يقابل أفلاطون رجالات بصفات معينة مع أنواع الحكم الموجودة فنقول على سبيل المثال: الرجل الطموح إلى المجد يقابل الحكم التيموقراطي والتميز الذي ظل سائداً في علم السياسة بين الشخصية السلطوية والشخصية الديمقراطية يقابل المجتمعات المتسلطة والمجتمعات الديمقراطية كذلك يقابل سقراط بين النفس الملكية أو الارستقراطية أو

---

١ - مؤلفة من مقطعين Oligos قلة غنية Kratia حكم فهي حكومة القلة الغنية التي تعمل لصالحها الخاص

٢ - مؤلفة من مقطعين Demos شعب Kratia حكم فهي حكم الشعب وقد ذكرت في ((أ .د إمام عبدالفتاح إمام، الطاغية: دراسة فلسفية لصور الاستبداد السياسي))

التيموقراطية أو نفسية الطاغية وبين أنظمة الحكم المتماثلة أهتم أفلاطون بدراسة هذه النظم التي سادت عصره ووجدها تنهار الواحدة بعد الأخرى فحاول أن يضع نظاماً لتعقبها كيف ينتقل الواحد منها إلى الآخر ويذكر في هذا المجال إنه حتى الديمقراطية تدمر نفسها بنفسها عندما تصل إلى حدها الأقصى- فتنقلب إلى فوضى وبدلاً من أن يحكم الشعب نفسه بنفسه نرى حكم الجماهير أو الغوغاء الذي هو بحر هائج يتعذر على سفينة الدولة السير فيه فيما يرى أفلاطون ضمن فلسفته في أنظمة الحكم في أن التطرف في الحرية يولد أفظع أنواع الطغيان ويظهر وسط هذه الفوضى من يؤيده الناس قائداً عليهم ونصيراً لهم ويضفي عليه الشعب قوة متزايدة وسلطاناً هائلاً وفي كل مرة يظهر فيها طاغية يكون هناك سبب أساسي لظهوره وأن حالات الفوضى هي المتسبب الرئيس لظهور حالات الطغيان في البلاد.. هناك ثلاثة مفاهيم مهمة هي العدل والطاعة والميزان فإذا كان الحب هو غاية سعي الإنسان في الغرب، فالعدل هو مطلب الإنسان الشرقي ومنتهى أمله وإذا نحن قلنا الحب فقد أشرنا ضمناً إلى البذرة التي غرسها شعب الإغريق العجيب في تربة الحضارة الغربية فنمت شجرتها وأزهرت وأثمرت حرية وفكراً عقلياً وهذا أهم ما يكون حيث نحن الآن نعيش الحريات ونعيش عصر الحرية ولكن يوجد في داخل مجتمعاتنا من يحمل دواخله استبداداً في الرأي واستبداداً في ضرب الآراء فما أن تصطدم بشخص تعارضه في الرأي إلا وهو يرد عليك بما هو أعتى وينهال عليك بالتهم وحتى الشتائم فلكي نعيش عصر الحرية الكاملة والمطلقة يجب علينا أن نستدرك أفكارنا في التخلص من الاستبداد الفكري الذي يولد الطغيان النوعي وتتم قبول كافة الأفكار المطروحة على الساحة وإن لا يقتصر فكر أحدنا على استلهام أفكاره فقط بل يخرج إلى فضاء الحرية ودراسة المفاهيم المحقة القادرة على التعبير إن حلمنا الأزلي بالحق وفشلنا في التوصل إلى حقنا في حياة كريمة أو سوية تليق بالإنسان ولو طرح سؤال لماذا تكون الحكومة المركزية مصافية للاستبداد السياسي الذي يولد بدوره الطغيان السادي؟ ألا يمكن أن تكون هناك حكومة مركزية ديمقراطية والجواب نعم يمكن ذلك ولكن بعد أن تحاط هذه الحكومة ببرلمان يحدد صلاحياتها و بنظام انتخابي لا يحتكر السلطة على شخص حاكم وبحركة ديمقراطية حقة في البلاد إن صورة الاستبداد السياسي التي ناقشناها في البداية وعلاقتها بالحاضر الحي علاقة مهمة جداً ولها مدياتها التاريخية وأكبر دليل على ذلك هو أن الطغيان الشرقي المتفشي في المجتمعات العربية والمتمثل بسيادة شخص الحاكم في

البلاد لهو أكبر دليل على ما نقول ومصادرته الحريات كافة وإن من يعارضه سيلقى به في التهلكة ويقتله بأبشع الطرق إذن الحرية هي المطلب الأساسي والكبير للتخلص من مفاهيم الاستبداد ومن صور الحكم الطغيانية ولكن هل الحرية شيء لا حدود له وللجواب لقد شرعت القوانين وأدوات تنفيذها الكثيرة لمصلحة سيادة حرية قانونية وليس فوضوية ولقد تطور الإنسان – الفرد والمجتمع – كثيراً في منح الفرد أنواعاً متعددة من الحرية وقد عشنا لنرى هذه الحرية نعمة ونقمة في وقت واحد وهو تأكيد لمعادلة الحياة وهي « إن الخير والشر بها توأمان» كما يقول الشاعر علي محمود طه والإنسان حر في أن يملك السلاح ليدافع عن نفسه ضد الوحوش الحيوانية والآدمية أدى هذا الأمر في المجتمعات الصناعية إلى تفشي الجريمة وأصبح من الصعب تقييد امتلاك السلاح لأن هذا سيضعف الأقوياء ويقوي المعوجين فهم خارجون على القانون والذي سيمتلكونه سواء بالقانون أو دونه ففي عصر الرئيس الأمريكي بيل كلنتون حاول أن يحد من الجريمة من هذا الطريق فاصطدم بهذه العصبة وكل ما أمكنه هو أن يحرم امتلاك السلاح الهجومي يعني ليس مسموحاً للفرد العادي أن يمتلك دبابة – أو مدفعاً رشاشاً أما المسدس فلا سبيل لمنعه وكذلك فإن المجتمعات المتقدمة أصبحت صارمة جداً في تطبيق الحقوق الدستورية لكل فرد هناك قواعد للقبض على الناس وتقديمهم إلى المحاكمة والإجراءات منصوص عليها في القانون أدى هذا إلى استشراء المافيا والجريمة المنظمة وكثيراً ما يضطر القاضي إلى إطلاق سراح مجرم هو واثق من أنه مذنب والأدلة كافية ونحن هنا لسنا بصدد أن نضع رموزاً للحريات وطرق وجودها داخل المجتمع ولكن أن مبادئ الحرية المحققة إذا أردنا لها أن تنشأ داخل المجتمع علينا أن نحددها ضمن ضوابط وقوانين صارمة تحد من التجاوزات عليها وقد رأينا في البداية عند التكلم حول مفاهيم الطاغية لدى أفلاطون أن الحريات التي كان يتحكم بها الطغاة في مصائر الشعوب هي التي ولدت الفوضوية الطاغية لدى الحكام والعكس صحيح أي أن استخدام الحريات المفرطة من قبل الشعوب وعدم تحديدها بالقوانين الصارمة يجعل الأمة ترزخ تحت حكم الطغاة بحجة ضبط القانون وتنظيمه بصورة مطلقة مما يؤدي إلى تفشي الطغيان في الأمة وهنا في هذا المجال يتعين على مثقفي الأمة التصدي إلى هذه المفاهيم وبعثها من جديد كي يكون هناك دور أساسي للأمة في حكم نفسها بعيداً عن الترهات التاريخية التي لا تجدي نفعاً فيقول الطاهر بن جلون وهو روائي مغربي «دور المثقف أن يصحح الأخطاء ويصحح

الرؤية التي تخطئ عمداً في بعض الأحيان» فالمثقف عليه أن يغوص في التاريخ كي يحاول تخليصه من الكثير من الزوبعات التي ليس لها صحة ويبرزها إلى الحاضر الحي كي يستفيد منها من تهمه أن يعيش واقعية أمته واقعية حقة، وهو هنا لا يريد للمثقفين أن يعيشوا على أمجاد الماضي بل أن يخلصوا الماضي من جوانب عدم الصدقية التي وردت فيه وأن ينقوا التاريخ بشكل موضوعي وصحيح وأن يسندوا حاضرهم بأنفسهم وعوداً على بدء فدور مثقفي الأمة في هذا المجال مهم وحاسم جداً في إطلاق حريات التعبير وفي البعد عن الطغيان السياسي الذي يولد بدوره كل أنواع الطغيان الأخرى المتمثلة بالطغيان الثقافي والطغيان بكافة أنواعه وأشكاله هو صورة من صور الاستبداد السياسي وان الطغاة على مر العصور لا ينظروا إلى ما يفعلون على أنه أمر غير صحيح بل ينظروا إلى حياتهم العامة بأنها إصلاح للمجتمع وتبرير لكل أشكال العنف التي يمارسونها ضد شعوبهم، ولقد رأينا وبمسيرة حافلة ما فعل الطغاة في بلادنا حيث أشاعوا فيها الفساد والظلم والقتل وسفك الدماء بغير حق، وذلك لأنهم عاشوا مع من يصور لهم أعمالهم بأنها حق وأنها دفاع عن كل مبادئ القانون وسيادتها داخل المجتمعات من حيث هي مبادئ أراد منها الطغاة أن يشفوا النفسية المرة التي تتملكهم وتنتج منهم وحوشاً بشرية فتاكة على مدى التاريخ، تظلم، وتنزل النقمة على شعوبها.

لو قطعت جذور الاستبداد من الأصل قطعاً ثقافياً وبروزاً ميدانياً من قبل مثقفي وعلماء الأمة لاستطاعت الأمة أن تتخلص من الطغيان السياسي وتلقي به في مهاوي التهالك، ولكن التطرق لهذه المجالات أخاف مثقفي الأمة باعتبار أن كل من سولت له نفسه أن يبعث ثقافات الحرية الكاملة والمطلقة دون التعدي على حريات الآخرين لاقى مصير الهلاك بالقتل والتشريد.

نحن نحتاج الوسطية في التعامل بكل شيء فيرى الدكتور حسن حنفي "إن الوسطية مفيدة في الصراعات الداخلية بين أبناء الوطن الواحد لأنها تمهد السبيل أمام الحوار والتفاهم و التبادل والصراعات العربية المعاصرة كانت بالفعل في أمس الحاجة إلى ممارسة تقنية الوسطية قبل اللجوء إلى تقنية استخدام السلاح فغياب الحوار بين أطراف السلطة في عالمنا العربي هو الامتداد التاريخي لأسلوب الحكم المطلق الذي عاشته مجتمعاتنا العربية وربما كان العراق هو النموذج العربي الأمثل لغلو الدولة واستعلاء النظام وعدم إقامة أي نوع من الحوار مع مواطنيه من جهة والعالم الخارجي من جهة

أخرى ". فقد اختار النظام الدكتاتوري العراقي السابق أسلوبا وحيداً هو القمع ضد مواطنيه الذين أرهبهم بسجونه ومخابراته على مدى ثلاثين عاماً وضد جيرانه الذين مارس عليهم عدواناً مباشراً أو مسلحاً وفي الوقت الذي كان يلبس فيه نداء القومية العربية والجهاد ضد إسرائيل وجه أسلحته إلى صدور جيرانه وكانت النتيجة هي ذلك التدخل الأجنبي على أرض الواقع حين قام النظام بظلم مكونات الشعب العراقي مما أسهم في سقوطه سريعاً، إن الوسطية المطلوبة هنا هي خلق فرصة للحوار المفقود بين الطوائف والأعراق المتواجدة على الأرض.

فحري للتخلص من جذور الاستبداد وبالتالي التخلص من الطغيان السياسي أن تستلهم الأفكار الثقافية العامة للنهضة بالواقع وبالتالي سيادة مفاهيم الديمقراطية المحققة.وفي حقيقة الأمر إن لتواجد المؤسسات المجتمعية في ارض الواقع ضرورة مهمة للمواصلة والتواصل مع أبناء المجتمع لضمان سلطة الحقوق داخله وبذلك تتعدد هذه المؤسسات المجتمعية داخل المجتمع كل مؤسسة حسب اختصاصها لذلك الضمان، ومن هنا فان المؤسسة الديمقراطية أساسها تواجد حقوق الإنسان وأساس هذه الحقوق الحريات فكان المثلث المعروف والذي يضم الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان وعلى قمة الهرم الحرية والحرية تنبع من المؤسسة الديمقراطية بشكل أو بآخر فما هي إمكانات تواجدها في المجتمعات وهل تتعارض مع تطبيق القوانين.

هنالك مؤسستان المؤسسة الديمقراطية التي تعنى بحقوق الإنسان والمؤسسة القانونية التي تحاول أن ترعى الحقوق والواجبات وللجواب فان في كل الشرائع والقوانين حدود للحرية وقد تطور الفرد كثيرا في منحه أنواعا متعددة من الحريات وقد جاء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر من الأمم المتحدة بتاريخ العاشر من ديسمبر ١٩٤٨ ليؤكد هذه المنهجية فقد اقر فيه أهم النقاط الكافلة لاحترام أحقية الإنسان بالحياة أولا وفي كسب العيش والعيش بأمان وحرية الرأي والأمن الإنساني وغيرها كثير، كذلك أقرت هذه اللائحة الدفاع عن هذه الحقوق والسعي لتحويلها إلى واقع حي ومصون في إطار آليات ومؤسسات دستورية وتنفيذية وهو من أهم المطالب والضمانات الهادفة لتقدم المجتمع وإشاعة العدل والمساواة والتوازن والاستقرار في ربوعه وصون كرامة الإنسان وهي حقيقة متأصلة في كل إنسان ولا يجوز التنكر لها أو الاعتداء عليها وهذا ما أكدته الوثيقة وقد استكملت هذه الوثيقة التاريخية بإصدار الأمم المتحدة لوثيقتين مهمتين هما

العهد الدولي المتعلق بـالحقوق السـياسـية والمدنيـة الصـادرة في ١٩٦٦ وكـذلك العهـد الدولي الثاني المتعلق بالحقوق الاقتصادية والاجتماعيـة والثقافيـة الصـادر في عـام ١٩٧٦ والحقيقـة إن هــذه الوثــائق تشـكل بعــرف الأمــم المتحــدة (الشــرعة الدوليــة للحقوق) universal bill of rights بالإضافة إلى ذلـك وخـلال العقـود الماضـية صدرت مجموعة أخرى من المواثيق والقرارات والمعاهدات الخاصـة بطائفـة واسـعة مـن الحقوق على نحو تفصيلي ومحدد وهادفة لاحترام حقـوق الطفـل والمـرأة ومكافحـة جميـع أشكال التمييز ضدها وتلك المعلقة بحقوق الأقليات والعمال الأجانب وحق تقرير المصير للأمم ومكافحة جميع أشكال التمييز العنصري هذه جميعهـا إضـافة للآليـات والأجهـزة والبرامج المعتمدة، سيما من قبل المركز العالمي لحقوق الإنسان في جنيف تشكل المنظومة العالمية لحقوق الإنسان.

في هذا السـياق يثار أحيانا بعض التحفظـات بشـان الحركـة العالميـة لحقـوق الإنسـان وإلصاق الشك والريبة في دوافعها ونشاطاتها وذلـك بالإشـارة إلى مـا يسـمى بازدواجيـة الموقف والمعايير في سلوك بعض الحكومات والجهات الأجنبية، وهنـا يتعـين التمييـز بـين أمرين بين حركة حقوق الإنسان ومبادئها باعتبارها حركـة إنسـانية أصـيلة وهادفـة لخـير المواطن والمجتمع وملبية لحاجاته الرئيسـية وبين المحاولات الحاصـلة لاسـتغلال مبـادئ وشعارات هذه الحركة لإغراض مريبة مرفوضـة ومناهضـة لمصـالح المجتمـع وتطلعاتـه، فالتنديد بازدواجية المعايير في السلوك والمواقف هو أمر مشـروع ومبرر ولا يجوز التهـاون أو التسامح في محاربته والمتمثل في التصـرفات والسـياسات العمليـة لـبعض الحكومـات والأجهزة المحلية والدولية كما ينبغي الدفاع عن مبادئها ودلالاتهـا النـيرة وتحصـينها مـن سوء الاستغلال. لقد شهدت العقود الأخيرة عـلى حـد تعبـير الـدكتور الراحـل مهـدي الحافظ وزير التخطيط العراقي السابق ورئيس الجمعية العربية للبحوث الاقتصادية لبنـان شهدت مطالبات ومحاولات لصياغة إعلانات أو وثائق للتعبير عن حقوق الإنسـان عـلى أساس ديني (إسلامي أو مسـيحي أو.......)أو إقليمي (إفريقي،عـربي،.....) وهـو أمـر يستدعي التفكير مليا وتقييم مدى الفائدة أو الجدوى المترتبة على هذه المساعي.

ان الاقرار بشمولية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ولكونه القاعدة العريضة لمجموعة المبادئ والقيم الإنسانية تستلزم التريث في البحث عن مواثيق أخرى ذات طـابع دينـي أو إقليمي كبديل عن الإعلان العالمي فإذا ما وجدت حاجة ما لتناول أوجه معينة لم يعالجهـا

الإعلان العالمي فيمكن عند ذلك التفكير بإصدار مواثيق مكملة للإعلان العالمي هدفها التعبير عن القضايا والأمور التي تم إغفالها في تلك الوثيقة العالمية على أن تكون هذه القضايا والأمور نابعة من أوضاع وحاجات خاصة أي ذات طابع خصوصي وتعكس حالات اجتماعية وثقافية وتاريخية مميزة لأمم معينة أو مناطق متجانسة ومحددة في العالم وحقوق الإنسان قد أقرت منهجا لانتشارها وللمساعدة في انتشارها إعطائها الأهمية المميزة لها في إنقاذ البشرية وهذا المنهج الذي اقره الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أنتج مصطلح الأمن الإنساني أو ما يطلق عليه الأمن الناعم وهو مفهوم حديث نسبيا جرى صوغه وتداوله في السنوات الأخيرة وحظي باهتمام واسع ولا سيما من جانب الأوساط والفئات العلمية والمعنية في قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان والفئات المعنية في قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان حيث يعتبر المفكرون والباحثون إن الأمن الإنساني مفهوم معني في الدرجة الأولى بأمن الأفراد أو امن المواطنين وذلك عند تحقيق الأمن الإنساني بهذه الكيفية تنطبق أول مفردة من مفردات حقوق الإنسان كي نطبق أو نعمل على تطبيق بقية المفردات الخاصة بالحقوق، كذلك كي تسود أحقية الدولة في سيادة القانون يجب أن نضمن سيادة مفاهيم حقوق الإنسان أي لا يمكن للدولة تطبيق نصوص القانون بإهدار كرامة وحقوق المواطنين فيروى إن احد حكماء الصين دخل على الإمبراطور فوجده يصدر حكما بالإعدام على احد اللصوص فاظهر الفيلسوف امتعاضه الشديد لان الحكم جائر والجريمة لا تستحق ذلك العقاب، فخاطب الإمبراطور قائلا بحدة: أتيت لتحكم لا لتقتل فرد الإمبراطور بغضب:وما تريدني أن افعل باللصوص أجابه الفيلسوف قائلا:تقضي حاجتهم فليس القتل عقابا للسارق ولا أسلوبا للحكم أي اضمن حقوق المواطنين وكفالة معيشتهم كي لا يسرقوا فتقتلهم.

فسيادة القانون يجب أن يماشيها كرامة وحقوق الإنسان وبتطبيق فعلي وواقعي لا بمجرد شعارات ترفعها هيئات معينة وفي جانب آخر من جوانب حقوق الإنسان الكثيرة هي مقولة الفيلسوف الإسلامي (الرازي» النفس الإنسانية هي اشرف النفوس جميعا)هذه العبارة التي أصبحت عالقة بالذهن منذ انتشار ظاهرة العنف التي طغت على حياتنا فأصبح القتل وانتهاك النفس البشرية جزء من سلوك بعضهم خصوصا الذين يدعون الصحوة الدينية في العالم الإسلامي فالسؤال الذي يطرح من أين يأتي أصحاب الأعمال الإرهابية والعنف والغلو والتطرف برخص هذه الأعمال وكيف يبررونها لأنفسهم

؟والقول في ذلك انه ليس إلا مجرد انحراف فكري أو قراءة مغلوطة بل هو ضرب من العجرفة والتكبر المقيت والقراءة التطبيقية المباشرة للنصوص الدينية العنيفة.

ان اللوائح العالمية للحقوق كلها تنادي بمصطلح الكرامة الإنسانية كذلك حرية الرأي التي كفلها الإعلان العالمي للائحة حقوق الإنسان وفي مجتمعاتنا اليوم نحن بحاجة إلى إرجاع هذه المفاهيم العظيمة كي تستعمل بدقة بعد عقود من سيادة الاستبداد وبكافة أنواعه فلا جدوى من الادعاء بأننا غير قادرين على ممارسة الديمقراطية وغير مهيئين لها فهذا أيضا من مظاهر الأبوية الزائفة التي تتستر بها التوجهات الاستبدادية فالديمقراطية تجربة مثل العديد من التجارب البشرية تبدأ متعثرة ومملوءة بالأخطاء ثم ما تلبث أن تصحح نفسها بنفسها وعلينا أن لا ننسى إننا سوف نبدأ في كثير من الأحيان من الصفر تقريبا وبالرجوع إلى حتمية وجود المؤسسة الديمقراطية وضرورة تواجدها في المجتمع كند للمؤسسات التي تلغي مفاهيم حقوق الإنسان.

ان المسوؤسات الدينية لا تراعي الحقوق الديموقراطية للفرد ولا ترعى الفرد سوى انها ترعى مصالحها، ففي العصر الحالي كشر رجالات الدين بكافة اصنافهم عن انيابهم التي ادت الى تراجع الوضع الانساني لحقوق الفرد العراقي، ففي لقاء مع احدى الوكالات العالمية تسأل المذيعة المرجع الشيعي لماذا لا ترسل اولادك لل"جهاد" فيرد عليها لان اولادي لديهم عمل، في حين هو يرسل ويسمح للناس بارسال اولادهم الذين تكون اعمارهم اربعة عشر سنة واشهر ويقول مسندا رايه ان الاسلام يعتبر بلوغ الولد ضمن هذا العمر فيوجب عليه الجهاد، بالتالي لا يفرق هذا الرجل فكرا عن داعش، فهو وداعش سواء بسواء، وهنا سؤالنا ان كان لدى اولادك عمل ولا ترسلهم للجهاد، فاولاد الناس ايضا لديهم اعمال وزوجات وواجبات تجاه اهلهم فلماذا تغرر بهم ولا تغرر باولادك، هذا ان دل على شيء انما يدل على ان رجال الدين يتمسكون بالحياة ضمن النزعة الانسانية التي تشمل الجميع لاخر لحظة هم واولادهم، مستغلين بذلك سذاجة الناس باتباعهم دون وجه عقلاني يعري وضع هؤلاء المتدينين ويكشف زيفهم. لذلك يجب أن نقوي المؤسسة الديمقراطية ونقوي إرادة المجتمع على إنشاء مثل هكذا مؤسسة يكون لها القدرة على ضمان المسيرة الديمقراطية لحقوق المواطنة العالية.

لكي نحول أي مؤسسة نخاف من خطرها على الطابع العام لحقوق الإنسان علينا أن نطالب مثلا بديمقراطية الأحزاب كي لا تتحول هذه الأحزاب لمؤسسات مصادرة لحقوق

الإنسان ولأننا إن ضمنا تطبيق الديمقراطية ضمن رؤاها وأبعادها ضمن أحزابنا وتشكيلاتنا الوطنية سنضمن بالنتيجة تعدد الرؤى والأبعاد ضمن المجتمع ولتطبيق الديمقراطية الحزبية يجب أن نضمن عدة نقاط منها وكما يذكرها الدكتور عبد الوهاب رشيد »أن يكون للمرء مبادئ وأهداف نبيلة وان يتعلم ويمارس التنظيم في حياته الحزبية في سبيل أهدافه ومثله من اجل شعبه ووطنه«.

وبذلك أن تحققت هذه النظرة ضمن مجالات تطبيق الديمقراطية داخل العراق أو غيره من البلدان كذلك العمل الجماعي وتطوير الفكر السياسي والحوار والاطلاع على الأوضاع السياسية وقضايا الشعب والاهتمام بها وزيادة الثقافة للإنسان ومعارفه وتنظيم حياة العضو الفردية والجماعية في مختلف المجالات وكذلك الالتزام والرؤيا والتحليل والعمل المنظم المدروس ومشاركة الآخرين في الهدف أحيانا والمصير وإمكانية التطور باعتبار الحزب مدرسة وبالنتيجة العمل من اجل الديمقراطية والمشاركة لخدمة المواطنين ومحاولة التغيير إن أمكن وتطوير القابلية الثقافية والمشاركة الجماعية في اتخاذ الطريق الأمثل لتثقيف الجماهير والأفكار والفلسفة والعدالة والمساواة والخير للناس كلها مصطلحات يجب اتخاذها بنظر الاعتبار فإذا تطلع الأفراد من المجتمع لنهضة فاعلة في سبيل تطبيق مفاهيم الديمقراطية والمساهمة في النشاط السياسي وتطوير وعي الفرد والمساهمة في نشر الأفكار الديمقراطية وبالنتيجة سنحول مؤسسات كنا نخاف منها لانتهاكها حقوق الإنسان ولكن بالنتيجة نراها مؤسسات راعية لحقوق الإنسان.

كذلك من الامور التي تعزز المؤسسات الديمقراطية في البلاد العملية الانتخابية والانتخابات هي العمود الفقري للعملية الديمقراطية باعتبارها وسيلة سلمية لتداول السلطة في المجتمع على أساس دوري وعلى أساس إحراز الرضا العام للمحكومين على الحاكمين لكن الانتخابات لا قيمة لها إذا لم تكن مستوفية للشروط والمواصفات التي تجعل منها انتخابات ديمقراطية والانتخابات تشكل أساس انتشار العملية الديمقراطية وهي أول المؤسسات العملية لانتشار مفاهيم الديمقراطية وحقيقة الأمر تعبر الديمقراطية عن مفهوم تاريخي اتخذ صورا وتطبيقات عديدة في سياق تطور المجتمعات والثقافات وتقوم فكرتها الأساسية على حكم الشعب وممارسته الرقابة على الحكومة ويتمثل «جوهر الديمقراطية في توفير وسيلة منهجية حضارية لإدارة المجتمع بغية تطوير فرص الحياة وقد ظهرت بصورتها المبكرة مع ازدهار الحضارة الإغريقية ونشوء دولة المدنية

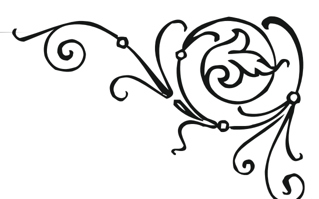
واقتصـرت المشاركة فيها على الأقلية من الأحرار دون العبيد والنسـاء وفي ظـروف عـدم الفصل بين السلطات »[1] ففي عام ٦٠٠ قبل الميلاد أصبحت أثينـا تحـت قيـادة percles المناصــر للحريـة بقولـه في إحـدى خطبـه (إن حياتنـا السـياسـية حـرة ونحـن أحـرار ومتسامحون في حياتنا الخاصة) [٢] واستمرت التجربة الديمقراطية الإغريقية فترة قصـيرة قبل زوالها وبعد حـوالي ٢٠٠٠عـام ظهـرت الديمقراطيـة المعاصـرة الديمقراطيـة غـير المباشـرة أو النيابيـة representative or in direct بسـبب صـعوبة تطبيـق الديمقراطية المباشـرة في عصـر الكثافة السكانية ورغـم أفضـلية هـذه الطريقـة بتوفيرهـا التكاليف الزمنية والمالية الاانهـا تقـود إلى تقلـيص القـوى السـياسـية للنـاخبين مقارنـة بالديمقراطية المباشـرة وهذا يوضح احد مبررات تعزيز الرقابة المؤسسـية عـلى الحكومـة المنتخبة وهذا البعـد التـاريخي الـذي اسـتمدت منـه الديمقراطيـة وجودهـا إنـما نـذكره لترسـيخ مفهوم الديمقراطية ضمن الأبعاد التاريخية لها وبحقيقة الأمر إننـا نحتـاج لعـدة أنماط من الديمقراطية لترسـيخها قبل النموذج العـام لهـا والنمـوذج الـذي نحتاجـه هـو النموذج القادر على تثبيت وحفظ حقوق الإنسان وكذلـك القـادر عـلى تحويـل المؤسسـة التي تقف بوجه تطبيق وحماية حقوق الإنسان إلى مؤسسة تحمي حقـوق الإنسـان في هـذه البلاد وفي حقيقة الأمر إذا أردنا أن تسود هذه المفاهيم ونتخلص مـن الكثـير مـن الطـرق المؤدية إلى الاستبداد والطغيان السـياسـي علينـا أن نهـتم بالمؤسسـات الداعمـة لحقـوق الإنسان.

وكذلك لكي تسود مفاهيم الحرية الحقيقية والإنسـانية العاليـة يجـب ان يكـون هنـاك مفكرين مصلحين داخل المجتمع لديهم وسائل وطرق حديثـة للتغيـير وإحـداث نهضـة فكرية في المجتمع هذا ما سنراه في الفصل الأخير من هذا الكتاب.

---

1 – encycl opae dia.vol4.1993p5

٢ – المنجد ١٩٧٥ ،قسم الإعلام ص١٧٧



الفصل الحادي عشر

آليات المفكر المصلح للنهضة بمجتمعه

لكي تنهض المجتمعات غالبا يستخدم رجال النهضة والفكر البناء آليات معينة لتحرير فكرها وجعله فكرا متنورا قادرا على أن يضع تلك المجتمعات بمصاف المجتمعات القادرة على التفكير والمؤسسة لنفسها مستقبل مشرق ، وللتعرف على أهم الآليات التي تساهم في عملية التحرير علينا أن نعرف كيف يستطيع المفكر أن يتعرف على الآليات التي يستخدمها في تحرير ذلك المجتمع ، وهنا ينظر المفكر الى نقاط الضعف في مجتمعه ويعمل على إزالتها وإذابتها ويشتغل عليها بشكل يستطيع معه إفساح المجال لبث أفكاره ، أما إذا لم يعمل على هذا المنوال فسوف يخفق لأنه يصبح منظرا فحسب ومثقفا موسوعيا وليس مفكرا قادرا على تخليص المجتمع مما لحق به ، وآليات المفكر المصلح كثيرة جدا ونستطيع أن نتناولها بالشكل التالي:

١. ينظر المفكر الى رجال الدين الذين يقودون المجتمع وما هم فاعلين به ويعمل على رصد رؤاهم وأفكارهم التي يستخدمونها لجعل المجتمع منقاد لهم كل الإنقياد من حيث ربط المجتمع بالتراث المليء بالشعوذات والتشرذمات وليس التراث الخلاق صاحب الأصالة، وبالنتيجة سيعمل المفكر على مسألتين في هذا المجال:

الأولى: تعرية رجل الدين الذي يعمل على بث تراث مليء بالظلاميات وليس تراثا أصيلا متنورا، لأن هكذا تراث لن ينفع رجل الدين بشيء لأنه سيعمل على تثقيف المجتمع بإتجاه بالضد مما يطمح إليه هؤلاء.

الثانية: العمل على تعرية هكذا تراث ظلامي وبث الأمور العقلانية التي تعمل على كشف تراهات هكذا تراث والعمل على جعل عامة المجتمع تنفر منه.

وهذه الجوانب التي يعمل عليها المفكر لا تخلو من صعوبات جمة لأن التعامل مع رجال الدين سيضحى بالنتيجة تعاملا صعبا وكيف لا وهم يعملون على الوشاية بالناس على الظن وتحميلهم مالا يطيقون ونفي أفكار التنوير وإبعادها عن ساحة المجتمع لأنها تقف حائلا دون تمكنهم من رقاب الناس وهم يعتاشون على المجتمعات كحال الطفيليات التي تعتاش على الأحياء المختلفة.

وبالنتيجة على المفكر أن يتعامل بذكاء متقد وبفراسة عالية وبإختيار للمصطلحات

صلب يصعب على هؤلاء فهمه كي يستطيع أن يحقق مآربه وينجح في عمله الفكري النهضوي.

كما على المفكر أن يعي أن الأرضية التي يعمل عليها رجال الدين هي أرضية ركيكة وضعيفة للغاية وكيف لا وهم يستدرون عواطف الناس ويعملون على الجانب العاطفي وليس العقلي وبالتالي فأن عملية مناقشة أفكارهم ستكون سهلة جدا وبالإمكان إبعادها عن جانب الصواب، لأنك إذا لاحظت رجال الدين كيف يتعاملون سترى العاطفة هي منفذهم الوحيد الى داخل الناس وهذا واضح فترى أحدهم على إحدى الفضائيات يثقف باتجاه الأحلام فيقول للناس إني حلمت بكذا وحلمت بكذا والناس تبكي من حوله وتصدق ما يقول ، فإذا جاء المفكر وعمل على الجانب العقلاني في هذه المسألة بشكل صحيح بعيد عن الصدام سترى كيف أن الجانب العقلي سيهزم الجانب العاطفي الذي يعمل عليه رجال الدين.ولو ان مواقع التواصل الاجتماعي اليوم قد افسدت على هؤلاء الروزخونية مشاريعهم فبدلا من ان يصبحوا رجالا للعلم في نظر انفسهم، اصبحوا رجالا للتندر والضحك في مواقع التواصل الاجتماعي.

٢. ينظر المفكر الى المجتمع الذي ينوي تطوير فكره من خلال رصد جوانب الضعف الفكري التي من السهل اختراقها من قبل من ينوي جعل المجتمع متخلفا من سياسيين أو رجال دين أو أعداء لذلك المجتمع ، هذه الجوانب الضعيفة في الفكر المجتمعي التي يعمل المفكر على رصدها ويعمل كذلك على وضع الآليات الكفيلة لتحويلها الى جوانب قوية في الفكر كذلك يعمل على تقوية الجوانب القوية المهملة في ذلك المجتمع ويرجعها الى وضعها الطبيعي ، ويعمل كذلك على إضعاف الجوانب الضعيفة في الفكر والقوية بتبني المجتمع لها ويعمل على إرجاعها لوضعها الطبيعي من خلال آليات يفكر بها ، وهنا تكمن الصعوبة في هذا المجال من جانبين:

الجانب الأول: إن الجوانب الضعيفة أما تكون قوية في أصلها ضعيفة بتبني المجتمع لها فيعمل المفكر على تقويتها.

الجانب الثاني: أو الجوانب القوية التي تكون ضعيفة في أصلها قوية بتبني المجتمع لها

فيعمل المفكر على إرجاعها لوضعها الطبيعي.

فهو – أي المفكر – يعمل على أحد الجانبين أما الأول أو الثاني.أو كلاهما.

٣. أن يعمل المفكر على النشء ومدارس النشئ ويضع مناهج تربوية أصيلة معتمدة على فكر نير بعيد عن تأريخ مشوه أو حاضر هجين وبالتالي ومن خلال الإعتماد على النشئ بالإمكان صنع جيل بديل أي جيل نهضوي جديد يحل محل الجيل المتقدم في المجتمع والذي تصل الحالة في أكثر الأحيان به الى صعوبة تغيير فكره ، وهنا عمل المفكر على النشئ يعتمد على أساليب عدة تربوية في الغالب مطعمة بجوانب التنوير والنهضة ويبث أفكار تربوية عالمية إنسانية تعمل على صقل هكذا جيل وبإبعاده عن مفهوم الدراسة النمطية التي ربيت عليها الأجيال السابقة ، وهنا سيكون المفكر ملزما بالإطلاع على المناهج العالمية في هذا الصدد لتطعيمها مع ما يمتلكه هذا المفكر ووضعها بمتناول النشئ سيكون بالنتيجة مناهج تنويرية عصرية مهمة ينطلق من خلالها النشئ الى العالم المتحضر ولا سيما في المجالات التأريخية وتعليم المناهج الدينية، التي يجب ان ينتهى منها سريعا.

أساليب التربية تنطلق من الأسرة والمدرسة كحد سواء ، وبالتالي فأن هذه الأساليب يجب أولا أن لا تفرق بين البنين والبنات ومبدأ الفصل بين الجنسين ، بل أن تراعي مسألة الاختلاط بينهما مما يعد لمسألة التثقيف الجيد من النواحي الجنسية ونظرة كل جنس للآخر على أنه زميل وليس شيء آخر وإنهاء مبدأ أن نقول لأولادنا لا تتكلموا مع البنات فهذا محرم أو العكس فأن لهذه التربية مردودات سلبية كبيرة يجب أن تراعى في هذا المضمار.

٤. أن يحدد المفكر خطة إستراتيجية طويلة الأمد ومستقبلية وأن لا يعمل على آليات آنية تعطي نتائج سريعة وسرعان ما تزول بزوال عوامل إحتضانها بل أن تكون خططه النهضوية ذات مدى مستقبلي وليس مرحلي وهنا يتطلب من المفكر أن يختار الوقت المناسب لإنطلاق خططه النهضوية وأن يختار الآليات المناسبة لذلك وأن يهيء الأرضية المناسبة كذلك وهكذا فعل أغلب المفكرون بالنهضة، وهذا

يتطلب من المفكر أن يخطط تخطيطا مهما وقادرا على الإستمرار بمشروعه التنويري ، وهذا ما يعمل عليه الغرب حاليا حيث نراهم يخططون وعبر جمعيات مستقبلية للمستقبل، وهذه النظرة المستقبلية نراها واعدة عندهم إبتداء من الروايات الكثيرة التي كتبت في هذا المضمار وليس أدل منها رواية ١٩٨٤ للكاتب البريطاني (جورج أورويل) والتي كتبها سنة ١٩٤٨ ليتصور مآل العالم عام ١٩٨٤ وهنا تكمن المسألة وأهميتها ، كذلك رواية ٢٤٤٠ للكاتب (لوي سباستيان مرسييه) المسرحي الفرنسي الذي عاش في القرن ١٨ والذي نشر روايته ٢٤٤٠ عام ١٧٧١ يرى فيها البطل أثناء نومه نفسه يناقش صديقا له من الفلاسفة عن الأوضاع السيئة في فرنسا ذلك الوقت ثم ذهب لينام بعد تلك المناقشة ، فإذا به يرى في حلمه باريس في عام ٢٤٤٠ والتغيرات الكثيرة التي طرأت على الحياة الباريسية ، وكان الإنطلاق الذي إعتمده مارسييه في روايته تلك هو مقولة الفيلسوف لاينبتس عن أن (الحاضر مفعم بالمستقبلي) فالإنسان في رؤى مارسييه هو صانع لمستقبله وقدره ومصيره عن طريق الإستخدام الأمثل لقواه الذهنية وملكاته العقلية ، كذلك لا ننسى عالم الإجتماع الأمريكي (وليام أوجبرن) الذي يجمع بين علمي الإجتماع والإحصاء وحاول أن يبين الإتجاهات الأساسية في المجتمع الأمريكي في الثلاثينيات في عدد من المجالات السياسية والإقتصادية والإجتماعية والتكنولوجية ، وكان ذلك ركيزة لقيام الفكر المستقبلي الحديث ، كذلك فأن (توفلر) أنتج كتاب أسماه (صدمة المستقبل) عام ١٩٧٠ وفيه يبشر بأن ما يبدو خياليا أو مجرد وهم في الوقت الراهن سوف يتحقق في المستقبل من خلال الجهد البشري ومعنى الجهد البشري وكيفية تفعيله ، وهنا لا يفوتني أن أذكر جماعة المستقبليين المهمة التي ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية وقد ذهب بعضهم الى أنه إذا كان بالإمكان التنبؤ بالمستقبل فأن هذا معناه أن المستقبل غير قابل للتغيير بينما نحن نشغل أنفسنا طيلة الوقت بالبحث عن الطرق والوسائل التي تساعد على تشكيله وصياغته أو إختراعه ، فالإنسان لا يستسلم تماما للمستقبل بل إنه يصوغه ويخترعه ويصنعه ،

فالمستقبليون يرفضون فكرة أن المستقبل محدد من قبل لأنه يخضع في آخر الأمر لإختيارات البشر وإن الجنس البشري قادر على تشكيله عن طريق الإختيارات الواسعة المتاحة له ، وهكذا فإن المفكر أمام خيار الدخول في المستقبل في حاضره أي العمل للمستقبل وهو في الحاضر قبل الخوض بالحاضر حتى ، أي أن عليه معرفة نتائج عمله ولكن بنفس الوقت عليه أن لا ينتظر من أحد مجازاة أو شكر أوما شابه بل أنه قد يلاقي ما يلاقي في سبيل إنجاح دعوته ونهضته المنشوده.

ووصلت التخيلات في الكتابة عن المستقبل وإستقراؤه في العالم الى رواية الكاتب البريطاني (إيان مكدونالد) بعنوان (مقهى المحطة الأخيرة) وهي رواية طريفة وعميقة صدرت عام ١٩٩٤ وتدور أحداثها حول إستخدام تكنولوجيات النانو في إعادة الحياة الأبدية للأموات ، ولكنها تتساءل في آخر الأمر عما إذا كان هؤلاء العائدون يعتبرون بشرا أو آدميين حقا ، فالمؤلف يتخيل صورة المستقبل غير البعيد حين تفلح تلك التكنولوجيات المتقدمة في بعث الموتى من قبورهم بحيث يؤلفون طبقة من الأحياء الذين لا يكادون يختلفون عن البشر في شيء سوى ألقدرة على تجديد شبابهم بإستمرار ، أنا هنا لا أريد الإطالة في الشرح حول قراءة المستقبل الذي أضحى علما قائما بحد ذاته وتحت عنوان علم استشراف المستقبل ، بل أريد أن أقول أن التنويري أو المفكر المصلح عليه أن يقرأ المستقبل قراءة متمعنة ويستنتج مآل مشروعه النهضوي الى أي مدى سيصل ، ولكن علينا الانتباه أيضا ، فقراءة المستقبل يجب أن تكون لأجل الإصلاح والنهضة والتقدم وليس لأجل المستقبل بحد ذاته والمغالاة الشديدة في النظرة إليه ، وهنا أنتقد وبشدة الكاتب الأمريكي الإيراني الأصل (فريدون أصفندياري) الذي كان يؤمن أنه سيعيش حتى سن المائة أي حتى عام ٢٠٣٠ على إعتبار أنه من مواليد ١٩٣٠ وبناء على هذا الإعتقاد قام بتغيير أسمه الى (FM 2030) ليتفق مع إيمانه بالحياة الطويلة التي ستحققها له التكنولوجيا المتقدمة ، ومن سخرية القدر أنه توفي في سنة ٢٠٠٠ وعمره سبعين سنة نتيجة إصابته بسرطان البنكرياس ، ولقد كان اصفندياري شديد الولع بالإرتباط بالمستقبل، كما كان قوي الإيمان بما يسميه (عبر الإنسانية) حيث الإنطلاق من كل القيود الزمانية والمكانية على حد سواء وله في ذلك عبارة يقول فيها " إنني شخص ينتمي للقرن ٢١ " ولكن المقادير ألقت به عن طريق المصادفة البحتة في القرن ٢٠ ، فهو يشعر بالحنين الشديد نحو المستقبل وهنا مغالطة كبيرة في حديثه هذا وفي نظرته الى المستقبل ، وبالإمكان أن ننقدها وبالشكل التالي:

١. مصطلح (عبر الإنسانية) مصطلح مهم جدا، صحيح أنه يقصد به فك القيود والإنطلاق ولكن ليس بإستخدام هكذا مصطلح، فعبر الإنسانية معناه أن تتخطى الإنسانية أو أن تمتطيها لتصل الى مكان أبعد من الإنسانية، ولا أعتقد أن فوق الإنسانية شيء أهم منها كوحدة للوجود.

٢. كيف للإنسان فك القيود الزمانية والمكانية، هذا إنتحار للفكر الإنساني أن تتخلص من قيود ماضيك بل قيود حاضرك أيضا وتبقى تنظر الى المستقبل، إذن ماذا ستصنع في هذه الحالة وما هي آلياتك في هذا المجال إذا أنت تركت هذه القيود بل عليك أن تفكر بآليات تخلصك من هذه القيود وأن لا تتركها للزمن لأنها ستبقى متعلقة بك عاجلا أم آجلا.

٣. هذه نظرة فيها مغالاة للمستقبل ، فلكي تبني مستقبلك عليك أن تنظر الى حاضرك في البداية وتستشرف مستقبلك من خلال آليات حاضرك التي وضعتها لبناء المستقبل.

٤. يتبين مغالاة أصفندياري في المستقبل من خلال إعتبار أنه سيعيش بفضل العلم ١٠٠ سنة للأمام وما هو صانع عام ٢٠٣٠ وهل سيبقى مخلدا أم لا، ليس بالضرورة أن يخلد جسده بل أن تخلد اعماله وهذا يدل على نظرته السطحية لمسألة الخلود، بل أن أصفندياري لشدة سطحية فكره بالخلود أوصى بأن يحتفظ بجسده عن طريق التجميد في مؤسسة Alcor Life Extension Foundation بولاية أريزونا حتى عام ٢٠٣٠ لكي يعود بعدها للحياة إلى الأبد وهنا تكمن نظرته القاصرة لمسألة الخلود التي هي من أساس علم المستقبليات والتي بحث فيها الإنسان طوال وجوده على الأرض ولم يستطع أن يرى الخلود إلا من خلال أعماله التي توصله إليه ، وهكذا على المفكر المصلح أن لا يوغل في المستقبليات الى درجة أصفندياري وغيره بل أن ينظر الى المستقبل كهدف يصل إليه بأفضل حال وأفضل وسيلة.

٥. التراكم المعرفي الذي يجب أن يتمتع به المفكر ، أي أن للجانب التنظيري دور أساس لإنجاح العملية التي يريدها المفكر فمن غير الممكن أن يقوم المفكر بعمله الإصلاحي من دون الإطلاع على تجارب مفكرين عالميين وقادة الفكر الإنساني و يكون ذو تراكم معرفي تتراكم لديه المعارف والقدرات الكامنة لتحويلها الى قدرات

حركية على أرض الواقع وتتلاقح عنده هذه التنظيرات بالإضافة الى تنظيراته الخاصة التي تخص بيئة مجتمعه فعندما يتسلح المفكر بهذه المعارف والتجارب يكون ذو قدرة أكبر في إنجاح تجربته الإنسانية في الإصلاح ، فإن عملية التلاحم الفكري ستعزز القيم لديه وتجعله متمكنا من قيادة المجتمع فكريا.

٦. الإنتباه من قبل المفكر أن لا يسلط أفكار جاهزة لديه على المجتمع الذي ينوي بث قيم التطوير فيه بل عليه أن يفكر بعدة أمور وعلى رأسها خصوصية مجتمعه وطبيعته ، وأن يعلم أن تسليط أفكار جاهزة على المجتمع من دون الخوض بالتفاصيل سيؤدي بالنتيجة لفشل المشروع النهضوي الذي يتبناه المفكر.

٧. بنفس الوقت أن لا تسيطر عليه خصوصية مجتمعه بل عليه أن ينظر الى هذه الخصوصية فإذا كانت غير فعالة فعلى المفكر أن لا يلغيها جملة وتفصيلا مما يدخله في إشكالات عديدة مع المجتمع بل عليه أن يشكك المجتمع بهذه الخصوصيات غير الفاعلة وأن يضع البديل وهنا أركز على كلمة البديل ، فالمفكر مهما طرح من إشكاليات عليه أن يضع بدائل وأن لا تكون نهضته غير مجدية.

٨. النظرة بعمق الى المشاكل وقراءتها من جذورها وأن تكون الحلول جذرية ، وهذه مسألة جدا مهمة، فإذا كانت نظرته سطحية للمشاكل وحلوله ليست جذرية كذلك فمعنى هذا إجهاض مشروعه النهضوي وبسرعة كبيرة من قبله طبعا.

٩. أن يدفع المفكر بتكوين مؤسسات نهضوية من داخل المجتمع لدعم المجتمع المدني وبناء مجتمع مدني قوي والتخلص من العقبات التي تقف بوجه تأسيس هكذا منظمات فاعلة وليس منظمات إنتهازية أو ما شابه وأن يعتمد وبشكل مباشر على منظمات المجتمع المدنية الجماهيرية ويعمل على تفعيلها وليست النخبوية حيث ينحصر عمل هذه المنظمات النخبوية في تقديم الرعاية للفقراء والمحتاجين وإشباع حاجات خدمية مما لا يؤدي الى تغيير الأوضاع بل يعيد إنتاج الأوضاع القائمة بما فيها من فقر وبطالة وتهميش و غياب للعدالة المجتمعية وتؤكد تقارير البنك الدولي السنوية هذه الرؤيا للمجتمع المدني حيث تعتبره القوة المحركة لنشاطات ونمو القطاع الخاص ولا تنظر إليه باعتباره إطارا مناسبا للمساهمة في التحول الديموقراطي للمجتمع أو لإمكان قيامه بدور تغييري تنموي شامل ، وهذا ما يجب أن يطمح إليه المفكر القيام بتفعيل المنظمات المدنية للقيام بدور تغييري تنموي

شامل وليس مجرد ورشات وإجتماعات دورية للنخبة وكيفية مساهمتها بمسائل تنظيرية فقط ليس أكثر في الإطار العام للمجتمع وليس في خصوصيات لها أثر تنموي شامل ، وأن يركز المفكر على استقلالية هذه المؤسسات المدنية وعدم تبعيتها إلى أي جهة أو حزب أو حكومة أو ما شابه.

١٠ . أن يركز المفكر على الهوية التي ينتمي لها مجتمعه لأن التركيز على الهوية له مديات مهمة تجعل الإنسان يزيد من انتمائه لها وتطوير ذاته من خلال هويته وليس بنفيها ولكن مع ضمان عدم الغلو في الهوية بل الحب والإنتماء لها، وكجزء من الهوية بعث التراث التنويري الذي ينتمي إليه المجتمع وليس مقولة إلغاء التراث لبعث المجتمع فهذه المسألة تزيل الهوية وفي ذلك يقول (أدونيس): "من لا تراث له لا هوية له"، وهنا تأتي ظاهرة العولمة التي يجب أن يتصرف معها المفكر بحذر فظاهرها المساواة بين الشعوب في الحقوق والواجبات وباطنها الهيمنة، أي إلغاء الهويات الثقافية المحلية والقومية وهنا تكمن خطورتها ولكن على المفكر أن يعمل ويتعامل مع العولمة بشكل، أولا: لا يجعلها كأنها غول يهم بابتلاع مجتمعه وثانيا: أن يستفيد منها وظاهرها التطويري العالمي لأنها إن طبقت بحذافيرها فهذا يعني السيطرة والهيمنة التي يخاف منها حتى الغرب وهنا يقول وزير ثقافة فرنسا الأسبق (لانج) في مؤتمر ١٩٨٢ في نيو مكسيكو حيث قال للفرنسيين "انتبهوا لزحف الثقافة الأمريكية، ستفقدكم إنسانيتكم"، وهنا كما أسلفت على المفكر أن ينظر إلى الجانب التقدمي من العولمة بوصفه جانبا في لب التطوير والقدرة على التنوير وبعثه ، وبنفس الوقت التضامن والالتزام مع الهوية الثقافية وعدم جعل العولمة تزحف لإلغاء هذه الهوية، لأن علامة الامم بالتزامها الحضاري وسر وجود أي أمة يكمن في الحفاظ على هويتها والكثير من الأمم تهاوت وانتهت لأنها لم تستطع أن تحافظ على هويتها المنفتحة على الاخر.والمتفاعلة معه، والتي تلتزم بالاطار المدني للعالم لا المنغلق على النفس، بالتالي تستطيع ان تبعث هذه الافكار التقدمية من خلال العولمة وتستلم الافكار التقدمية والتكنولوجيا ايضا من خلالها.

الاعتمادات

اولا: الكتب:

١. نصر حامد أبو زيد – الخطاب والتأويل – المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، -٢٠٠٥م.
٢. فؤاد محمد شبل،حضارة الإسلام في دراسة توينبي للتاريخ، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٦٨م.
٣. علي شريعتي،العودة إلى الذات، ترجمة د. إبراهيم الدسوقي، دار ا لزهراء للإعلام العربي القاهرة، ١٩٩٣م-
٤. هادي العلوي،ديوان الوجد، دمشق،دار المدى، ١٩٩٨م.
٥. سلامة موسى،حرية الفكر وأبطالها في التاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٧م.
٦. السيد ألقمني،شكراً بن لادن، دار مصر المحروسة، القاهرة، ٢٠٠٤
٧. بتول قاسم، تطور الفكر النقدي الأدبي في العراق، دار الشؤون الثقافية بغداد، ٢٠٠٤ م.
٨. أدونيس، الهوية غير المكتملة تعريب حسن عودة سوريا، ٢٠٠٥م.
٩. حميدة نعنع، حوارات مع مفكري الغرب، دار الشؤون الثقافية بغداد، ١٩٩٠م.
١٠. أدو نيس،الحوارات الكاملة 1960 – 1980، ج١، سوريا،٢٠٠٥
١١. نوري جعفر،الثورة مقدماتها ونتائجها، بغداد،مطبعة الزهراء،١٩٥٨م.
١٢. محمود شمال حسن، دراسة المتغيرات المساهمة بسلوك المجاراة لمعيار المسؤولية الاجتماعية. اطروحة دكتوراه في علم النفس، بغداد- الجامعة المستنصرية، كلية الآداب،١٩٩٧م ٤٩.
١٣. أسماء جميل رشيد، ظاهرة النظريات الاجتماعية للعنف، مجلة دجلة، ٢٠٠٦م،بغداد.
١٤. نجاح هادي كبة، الدكتور نوري جعفر واراؤه التربوية والنفسية والاجتماعية، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد، ٢٠٠٤م.
١٥. طه حسين، في الشعر الجاهلي، دار المدى دمشق، ٢٠٠١م.
١٦. نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها، ت/ محمد عودة، دار المعارف مصر،١٩٨٣م
١٧. هادي العلوي، من تأريخ التعذيب في الإسلام،الأعمال الكاملة ج٣، دار المدى سوريا، ٢٠٠٤م.

١٨. سليمان الازرعي، تحديات الفكر والثقافة العربية، منشورات الاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب دمشق، دراسة في الفكر والأدب، ١٩٩٨م.

١٩. هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، دار التنوير،بيروت ١٩٨٣.

٢٠. خليل عبد الكريم، الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، دار سينا للنشر القاهرة، ١٩٩٥.

٢١. محمد أركون،العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب،دار الساقي، بيروت، ١٩٩٦م.

٢٢. الشهرستاني، الملل والنحل، دمشق،الحلبي عام 1961.

٢٣. جفري بارندر،ت: إمام عبد الفتاح، الكويت، سلسلة عالم المعرفة،مايو ١٩٩٣م

٢٤. ولتر ستيس ألومان، مقال في فلسفة الدين، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر بيروت، ١٩٦٧.

٢٥. علي كمال،الجنس والنفس في الحياة الإنسانية،لندن دار واسط للدراسات والنشر،1985م

٢٦. ابن الأثير، الكامل في التأريخ ج ٣، تحقيق علي شيري،بيروت،دار إحياء التراث العربي،١٩٨٩.

٢٧. ابن عبد ربه،العقد الفريد،المجلد الخامس، دار الكتب العلمية بيروت،ط٣ ١٩٨٧

٢٨. عبد المنعم ماجد، التأريخ السياسي للدولة العربية،بلا تاريخ.

٢٩. موريس دوفرجيبه، الدكتاتورية ترجمة د. هشام متولي،،بلا مكان ولا تاريخ

٣٠. حسين عطوان،الأمويون والخلافة، دار الجليل،١٩٨٦

٣١. المسعودي،مروج الذهب م ٣،بلا تاريخ

٣٢. كورنيليوس كاستيورياديس، تأسيس المجتمع تخيليا،ت: ماهر الشريف، دمشق دار المدى،ط١، ٢٠٠٣

٣٣. ول ديورانت،قصة الحضارة،مجلد ٤،جزء ٥،بلا تاريخ

٣٤. حسن إبراهيم احمد،العقل الإيماني، دار المدى،دمشق، ٢٠٠٠

٣٥. صادق جلال العظم، ذهنية التحريم، مؤسسة المدى للإعلام،دمشق ، ط٢ - ٢٠٠٤

٣٦. محمد عابد الجابري،نقد العقل العربي تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط ٥، ١٩٩١م

٣٧. مونتسكيو، روح الشرائع، م ج، ترجمة عادل زعيتر، بلا تاريخ.

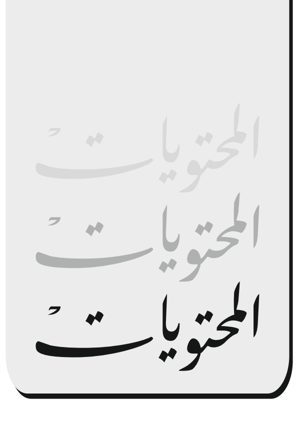
٣٨. علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم،دمشق-دار المدى،٢٠٠٤

٣٩. محمد عبد الحميد الحمد،حوار الأمم،دمشق دار المدى،٢٠٠١.

٤٠. ابن خلدون،المقدمة، بيروت دار الهلال،بلا تاريخ
٤١. زكي الارسوزي-المؤلفات الكاملة مجلد٢- ١٩٧٢
٤٢. محمد عابد الجابري،الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة / بيروت،١٩٨٢
٤٣. هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي، بيروت ط١، مايو ١٩٩٥م
٤٤. سلامة موسى، التثقيف الذاتي، القاهرة مطبعة التقدم،بلا تاريخ
٤٥. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ج١، دار الفارابي بيروت، ١٩٧٩.
٤٦. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي،ط الخامسة،٢٠٠٦.
٤٧. محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الاسلام اليوم،، ت: هاشم صالح دار الطليعه بيروت، ط٣، ٢٠٠٤م
٤٨. نصر حامد ابو زيد،هكذا تكلم بن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت،ط٢ ،٢٠٠٤
٤٩. ابو زيد، النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي،بيروت، ط٥، ٢٠٠٦
٥٠. فلسفة التاويل،دراسة في تاويل القران عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي،بيروت، ط ٢٠٠٣،٥
٥١. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج١.
٥٢. نصر ابو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القران، المركز الثقافي العربي، ط٦، ٢٠٠٥، بيروت
٥٣. نوري جعفر، المبادئ والرجال،م.الزهراء، بغداد، ١٩٥٨
٥٤. ابو زيد، الخطاب والتأويل،المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥، ص٧.
٥٥. سافونارولا،الراهب الثائر، ت:حسن عثمان، دار المدى للثقافة والنشر، طبعة خاصة توزع مجانا مع جريدة المدى، بغداد ٢٠١٠
٥٦. تيري ايغلتون، الثقافة، ت : لطفية الدليمي، المدى ٢٠١٨
٥٧. كريستيان تيليغا، علم النفس السياسي، ت: اسامة الغزوي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت.٢٠١٦

ثانيًا الدوريات

١. ياسر جاسم قاسم، حرية الرأي، جريدة المنارة – العدد ٥٨- البصرة، ٢١/ ٢/ ٢٠٠٤م.
٢. معتصم زكي السنوي، معطيات الواقع، جريدة الزمان، العدد ٢٥٨٢- بغداد ٢٨/ ١٢/ ٢٠٠٤م
٣. مجلة العربي، العدد،٥٧٢، الكويت، يوليو ٢٠٠٦ م
٤. جريدة الزمان، العدد ٢٤٤٣، بغداد، ٥/ تموز / ٢٠٠٦
٥. شهيد الحرية، منشور موسمي يصدره المركز الوطني للراسات التاريخية والاجتماعية، ٢٠٠٦م.
٦. ياسر جاسم قاسم، ماكيافيللي والواقع السياسي في المدى الإنساني، صحيفة المنارة، العدد ٢٧٧، البصرة، ٣/ ٥/ ٢٠٠٦م
٧. احمد أبو زيد،حروب الغد الثقافية،،مجلة العربي،العدد٥٨٩،الكويت،ديسمبر ٢٠٠٧.
٨. احمد أبو زيد،مجلة العربي،العدد٥٩٨،الكويت،٢٠٠٨.
٩. مجلة دجلة، العدد 25،حزيران 2006،بغداد.
١٠. صحيفة المحرر نيوز، العدد ٢٠،١٢٦/ تشرين الأول -٥/ تشرين الثاني / ١٩٩٩م.
١١. مجلة النبأ- العدد ٨١،بغداد، آذار ٢٠٠٦م
١٢. كتب وكتاب – ثقافة إقصاء الأخر ركيزة أساسية للاستبداد .م. دجلة عدد رقم 25، بغداد. حزيران 2006
١٣. موقف الشباب من النزعات التجديدية،جريدة صدى العهد، العدد ٧٣٣ ١٩٣٣
١٤. أبن جلا،منافع النقد ، جريدة العراق، العدد ١٣، ٣٧٢ آب السنة الثانية ١٩٢١،بغداد
١٥. هادي نعمان الهيتي أستاذ كلية الإعلام في جامعة بغداد – قسم الإعلام الجماهيري،التفكير المرن والسلام الاجتماعي،مجلة العربي،العدد ٥٦١، أغسطس ٢٠٠٥م
١٦. حوار الأضداد، مجلة دجلة – العدد ٢٤- أيار ٢٠٠٦م،بغداد
١٧. مجلة ناشيونال جيوغرافيك العربية، عدد مايو، ٢٠١٨
١٨. مجلة ناشيونال جيوغرافيك العربية، عدد ابريل ٢٠١٨



المحتويات



المؤلف في سطور

١-بكالوريوس هندسة كهربائية

٢-مواليد البصرة عام ١٩٨٢

٣-كورس في الادارة والقيادة من معهد الدراسات الاستراتيجية في بيروت

٤-عضو الاتحاد العام للادباء والكتاب العراقيين

٥-عضو نقابة الصحفيين العراقيين

٦-عضو نقابة المهندسين العراقيين

٧-عضو معهد الدراسات الاستراتيجية العراقية في بيروت

٨-كاتب وباحث في المجالات الادبية والفكرية النهضوية

٩-لدي عشرات الدراسات والبحوث المنشورة في الصحف والمجلات العراقية والعربية

١٠-ينشر دراساته في مجلات المورد والاقلام العراقيتين المحكمتين ومجلة مدارك الفكرية ومجلة الشرارة الثقافية وعدد من المجلات الثقافية الاخرى.

١١-لديه مقالة مترجمة في الفكر منشورة في مجلة الثقافة الاجنبية المحكمة.

١٢-قدم عدد من المحاضرات الفكرية في الاتحاد العام للادباء والكتاب العراقيين في البصرة والمركز الوطني للدراسات الاجتماعية والتاريخية. وعدد من المحافل والمؤتمرات المحلية والدولية كان منها مؤتمر الميدلينك العالمي في ايطاليا روما ٢٠٠٦م.

١٣-له مجموعة دراسات منها :

١-دراسة بعنوان ((اخوان الصفاء فلسفة في عمق التاريخ))
٢-الاديان وقدرتها على اختزال المفهوم المؤسس للانسانية))
٣-دراسة حول الزنج.
٤-دراسة بعنوان ((البصرة وجماليات الزمان والمكان))
٥-النظرة الى الموروث والقدرة على التقدم...دراسة بحلقات
٦-الاخلاق وواقعها في المجتمع العراقي
٧-عزيز السيد جاسم والنظرة القومية...دراسة فكرية نقدية
٨-الالهة في بلاد وادي الرافدين
٩-عشرات القراءات والدراسات الفكرية المنشورة وغير المنشورة في الصحف والمجلات العراقية والعربية.
١٠-دراسة حول الاهوار العراقية معايشة فعلية.
١١-التسامح في المجتمع العراقي.
١٢-عمائم ليبرالية في ساحة العقل والحرية دراسة نقدية.
١٣-عشرات الدراسات عن الدكتور نوري جعفر والدكتور علي الوردي.
١٤-شهادة تدريب من مركز المسلة للتنمية البشرية حول اللاعنف.
١٥-شهادة تدريب من منظمة جسر الى الايطالية حول حقوق الانسان
١٦-مؤسس جماعة لاعنف العراقية في البصرة

صدر للمؤلف /
١-حب فقط / مجموعة شعرية من الشعر الحر / البصرة ٢٠٠٤م
٢-نوري جعفر رجل النهضة والاصلاح عن دار رند في سوريا عام ٢٠١١.
٣-الفكر عن منظمة كتاب بلا حدود، الجزء الاول، ٢٠١١-٢٠١٢
٤-عز الدين سليم جدل الكتابة والتجربة / دار البصائر / بيروت/ ٢٠١٣
٥-التنمية وواقعها الاممي/ شبكة الاعلام العراقي في بغداد/ ٢٠١٣
٦-سلسلة الوعي المجتمعي، الكتاب الاول: الوعي والتغيير، دار البصائر / بيروت/ ٢٠١٤
٧-عالم داعش خفايا واسرار / دار جيكور / بيروت/ ٢٠١٦
٨-المنحى الفلسفي في شعر البريكان / دار جيكور / بيروت / لبنان / ٢٠١٧
٩-القرامطة والعدالة الاجتماعية / ضفاف/ بغداد/ الشارقة / ٢٠١٨
صدر للمؤلف مع اخرين:
١-((علي الوردي والمشروع العراقي)) مع اخرين عن دار مصر مرتضى في القاهرة.
٢-صراع المركزية واللامركزية في البصرة، عن معهد الدراسات الاستراتيجية في بيروت -٢٠١٠
٣-الاستاذ الدكتور عناد غزوان مواقف وشهادات / مع اخرين/ عن دار دجلة في عمّان.

سيصدر للمؤلف الكتب التالية:

أ – مفهوم العقل في البصرة بخمسة اجزاء.

ب – دراسات في النقد الادبي.

ج – المرأة والخطاب المجتمعي.

د – عبد الرزاق حسين صور نهضوية في شعر ملتزم.

هـ – علي الوردي والعطاء النهضوي لبناء المجتمع.

و – مراجعة النص الاسلامي البخاري والكافي نموذجا.

ز – البصرة تراث شعبي غني

ح – مصطفى جمال الدين قوة الشعر والنهضة الفكرية

ط – الوعي بالتنوير

ي – رؤى في اصلاح المجتمع.

ك – سليم علي الوردي طروحات ومساءلات

ل – دراسات في الفكر النهضوي الحديث

م – اليات نهضة المجتمع عبر السلوكيات المعرفية

ن – القرامطة والعدالة الاجتماعية... طبعة ثانية مزيدة ومنقحة.

س – الوعي بالعقل

ع – هادي العلوي... دراسات في فكره

jasmyasr_yahoo.com
009647703110779